LIBRARY OF PRINCETON
MAY 8 1956
THEOLOGICAL SEMINARY

TIDSSKRIFT FOR Teologi og Kirke

REDAKSJON:
OLAF MOE · ANDR. SEIERSTAD · JOHANNES SMEMO

KOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

INNHOLD

CLARITAS SCRIPTURAE I DE SERVO ARBITRIO. Av pastor Nils Eide. Side 1.
ETTERKONSEKRASJONEN NOK EN GANG. Av biskop Bjarne Skard. Side 11.
TIL FORSTAELSE AV QOHÆLÆTH. Av stud. theol. Magne Sæbø. Side 20.
EMIL BRUNNERS FORSONINGSLÆRE. Av grosserer Mauritz Brøndal. Side 35.
DEN SVENSKA HUSFÖRHÖRSINSTITUTIONEN MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL VÄST-SVENSKA FÖRHÅLLANDEN. Av kyrkoherde Ingmar Bogren, Kungälv. Side 50.

1. hefte *1956* *27. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

v. 27-28
1956-57

88416

TIDSSKRIFT
FOR
Teologi og Kirke

KONTINGENTEN

er fra 1952 forhøyet til kr. 12,00 pr. år. Det er de stigende priser på papir og trykning som har gjort dette nødvendig. Vi ber våre abonnenter å sende kontingenten til ekspedisjonen, Lutherstiftelsen, Akersgaten 47, Oslo.

Virk for tidsskriftets utbredelse!

Husk å betale kontingent!

BOUND BY HILL BOOK BINDERY AUSTIN, TEXAS

CLARITAS SCRIPTURAE I DE SERVO ARBITRIO

Av Nils Eide.

Om De servo arbitrio sier kirkehistorikeren Hjalmar Holmquist: «Denna intager en särställning i Luthers författarskap.»[1]) Luther selv uttalte senere i sitt liv at Den store katekismen og De servo arbitrio var hans beste skrifter og at alt annet som han hadde skrevet, ikke var verdt å bevare for ettertiden.[2])

I De servo arbitrio av 1525 dreier det seg om selve sentrum i den kristne tro: Beror vår frelse og salighet på Guds nåde i Kristus alene eller på den frie viljen, våre egne prestasjoner? Luther hevder med hensynsløs energi menneskets absolutte ufrihet når det gjelder frelsen.[3])

Som kjent er De servo arbitrio Luthers svar på angrepet fra Erasmus' De libero arbitrio diatribe, utgitt i september 1524. På grunn av bondeopprøret, giftermålet og andre forhold svarte Luther først henimot slutten av 1525.

Erasmus har angrepet Luther i selve hovedsaken, skriver Luther i De servo arbitrio. De andre hadde angrepet ham når det gjaldt pavedømmet, avlaten, skjærsilden og lignende. Erasmus hadde som den eneste sett hva det egentlig dreide seg om: Unus tu et solus cardinem rerum vidisti et ipsum iugulum petisti, pro quo ex animo tibi gratias ago.[4])

Luthers svar i 1525 gjør det klart at der er en avgrunn imellom humanisten Erasmus og Martin Luther. For så vidt var denne avgrunn ikke av nyere dato. Allerede i 1516 kommer dette klart fram. I brevet til Spalatin 19. oktober 1516 sier han klare ord om forholdet til Erasmus. I dette bemerkelsesverdige brev sammenlikner Luther sin motsetning til Erasmus med motsetningen mellom Augustin og Hieronymus.[5])

Den samme dype avgrunn som skiller Luther fra Hieronymus, Lyra og Faber Stapulensis, skiller ham også fra Erasmus.[6])

1 — T. f. T. K.

WITHDRAWN BY
AUSTIN PRESBYTERIAN THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

51187

I brevet til Spalatin framhever Luther hovedgrunnen til det store skille: Han har et ganske annet syn enn Erasmus i selve kjernepunktet. Særlig skarpt kritiserer han Erasmus' Paulus-forståelse, når det gjelder tolkningen av justitia operum som ytre kultusforskrifter.[7])

I De servo arbitrio kommer Luther tilbake til dette spørsmål og ser på Erasmus' deling av loven i moral- og ceremonial-lov som en villfarelse, som ødelegger selve evangeliet: Error in ecclesia — satis pestilens et potens — ad vastandum Euangelion.[8])

I brevet til Spalatin i 1516 hevder Luther at Erasmus' Paulus-tolkning stammer fra Hieronymus som Erasmus i alle ting setter foran Augustin.[9]) Hadde Erasmus lest Augustin, da ville han også ha forstått Paulus bedre.[10]) Da ville også Evangeliet komme til sin rett. Vi blir nemlig ikke rettferdige — slik som Aristoteles hevder — ved å gjøre det rette.[11]) Nei, det avgjørende er: Prius necesse est personam esse mutatam, deinde opera: prior placet Abel, quam munera ejus.[12])

Fra begynnelsen av hadde altså Erasmus et ganske annet syn enn Luther på selve Evangeliet. Erasmus' syn måtte føre til hans bekjennelse til *liberum* arbitrium, mens Luther *må* bekjenne seg til *servum* arbitrium. Bekjenner ikke også Luther seg dermed til den 3. artikkel: «Ich gläube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christ, meinen Herrn, gläuben oder zu ihm kommen kann, sondern der heilige Geist hat mich durchs Euangelion berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiliget und erhalten —».[13])

Hva er så grunnen til Luthers bekj ennelse? *Han kan ikke komme forbi Skriftens klare ord.* I De servo arbitrio er det derfor også selve Skrift-fortolkningen som er det avgjørende. Det er Claritas Scripturae han bygger på. Fra dette fundament, primum principium, hvorpå alt annet bygger, lar han seg ikke rokke.[14]) Gerhard Ebeling bemerker treffende: «Das Problem der Hermeneutik durchzieht als der rote Faden die fundamentalste Schrift Luthers: De servo arbitrio».[15])

I forordet til Diatribe hadde Erasmus hevdet at Skriften var uklar. Man måtte skille mellom det som var nødvendig og det som ikke var nødvendig å vite for troen i Skriften. Han har videre sine fornuftsinnvendinger, mener at Skriften kan være mange-

tydig og at den også har indre motsigelser. De Bibelske skrifter er vanskelige å forstå, og en kan ikke la Skriften være eneste norm i tros- og lærespørsmål.[16]) Erasmus har som sin formale hermenevtiske forutsetning: Obscuritas Scripturae. «Die hermeneutische Grundtendenz des Erasmus ist gerade die Verschleierung der der Schrift eigenen Klarheit.»[17])

— Dicis, Scripturam non esse dilucidam —, skriver Luther imot Erasmus. Ja, i hele sin Diatribe er det dette Erasmus driver på med: Skriften er ikke klar.[18])

Erasmus har for så vidt ikke noe nytt å fare med. Han har alltid hatt mange i sitt følge. Ebeling treffer spikeren på hodet: «Diese Haltung ist der Selbstschutz des natürlichen Menschen vor der Schrift».[19])

Luther hadde også tidligere måttet kjempe imot de samme argumenter imot Skriften. I Skriftet mot Latomus i 1521 er motstandernes hovedargument det samme.[20]) Likeledes kommer dette fram f. eks. i utlegningen av den 37. salme (fra 1521 på Wartburg): «Es ist ein greulich, grosse Schmach und Laster wider die heilige Schrift und alle Christenheit, so man sagt, dass die heilige Schrift finster sei, und nicht so klar, dass sie Idermann mug verstehen, seinen Glauben zu lehren und beweisen».[21])

Hva kan så grunnen være til Erasmus' Bibel-syn? Det er skeptisk nøytralitet som preger hans holdning. Han skyr de avgjorte standpunkter.[22]) Ragnar Bring sier om Luthers kritikk av Erasmus: «Hans kritik av Erasmi exeges tar just sikte på att denna kallt och oberört behandlar Bibeln som et vanlig historiskt dokument».[23]) Gerhard Ebeling bemerker: «Er (Erasmus) sucht nicht den Frieden des Gewissens, sondern den Frieden des Fleisches. Er hasst entschiedene Behauptungen —. Ihm ist es im Grunde nicht ernst. Dem Entweder — Oder der Offenbarung weicht er aus und geht statt dessen den Mittelveg des Ausgleichs d. h. einer heillosen Verwirrung zwischen Ja und Nein, zwischen Heiligem und Profanem, zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen dem deus absconditus und deus praedicatus, zwischen dem Vermögen des Menschen und dem Vermögen Gottes, zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen Gesetz und Evangelium.»[24])

Grunnen til Erasmus' holdning avslører Luther: Sed Diatribe nostra iterum nihil inter legis et promissionis verba distinguens.[25]) Erasmus gjør det kjente Ezekielstedet 18, 23 (Skulle jeg ha behag i den ugudeliges død? sier Herren, Israels Gud — mon ikke heller i at han vender om fra sin vei og lever?) om til en stemme for

loven: facit hunc locum Ezehielis vocem legis.[26]) Luther utlegger Ez. 18, 23 helt annerledes: Det er Vox Euangelica et dulcissimum solatium — miseris peccatoribus.[27])

For Luther blir nettopp Ez. 18, 23 et sterkt bevis imot den frie vilje. Evangeliet og den frie vilje forholder seg til hverandre som ild og vann.[28])

Senere i De servo sier Luther de kompromissløse, klare ordene om forholdet mellom lov og evangelium: Den som ikke vet hva Lov og Evangelium er eller som stiller seg likegyldig overfor det hele, kommer til å blande sammen alt: Coelum, infernum, vitam, mortem og kommer i fare for likefram ikke å vite noe om Kristus.[29]) Luther sier ellers likefram at Erasmus ikke får plass for Kristus, som om han skulle være av den mening at der finnes en kristelig fromhet uten Kristus: Ikke engang med en Jota nevner han Kristus: Nam Christi ne uno quidem iota mentionem facis, ac si sentias, Christianam pietatem sine Christo esse posse —.[30])

Imot Erasmus' obscuritas Scripturae hevder Luther Claritas Scripturae, særlig i første og siste del av forordet til De servo arbitrio.[31]) Luther vil ikke vite av at noen del av Skriften er uklar: — nullam eius partem volo obscuram dici —.[32]) Ja, det er blasfemi å si at Skriften er uklar.[33])

Det er manglende kjennskap til ordene og til grammatikken som gjør at ordene i Skriften kan bli uklare.[34]) Når Ordet på et sted synes uklart for oss, så er det dog klart på et annet sted.[35]) — Det er nemlig en og samme sak som på det aller tydeligste blir forkynt for hele verden. I denne sammenheng bruker Luther et illustrerende bilde: Hvem vil påstå at en offentlig brønn ikke befinner seg i lyset fordi de som bor i en trang, liten sidegate ikke kan se den, mens alle de som er på torget, ser den?[36])

Når imidlertid mangt i Skriften er skjult for mange, så skyldes det ikke uklarhet ved Skriften, hevder Luther. Det skyldes blindhet eller innskrenkethet hos dem som ikke bryr seg om å se den aller-klareste sannhet, slik som Paulus sier om jødene i 2 Kor.: «Et dekke ligger over deres hjerte. — Er da enn vårt evangelium skjult, så er det skjult blant dem som går fortapt, i hvem denne verdens gud har forblindet de vantros sinn».[37]) De stakkars mennesker burde holde opp med — i sin Gudsbespottelige forvendthet å tilskrive sitt hjertes mørke og uklarhet Guds allerklareste Ord.[38])

Nei — der finnes intet av uklarhet og tvetydighet i Skriften. Nihil hic obscuritatis aut ambiguitatis.[39])

Det kan til og med tales om *en dobbel Skriftens* klarhet: Duplex est claritas scripturae.[40]) Luther skjelner her mellom Skriftens ytre og indre klarhet: Una externa in verbi ministerio posita, altera in cordis cognitione sita.[41])

Når det gjelder *interna claritas*, så ser ikke noe menneske en eneste jota i Skriften hvis det ikke har Guds Ånd. Uten Guds Ånd har de alle et «formørket» hjerte. Om de kan alt og vet å bringe fram alt som står skrevet, kan de likevel ikke erkjenne sannheten. Da kan de heller ikke tro på Gud. Luther viser her til salme 14: Dåren sier i sitt hjerte: Der finnes ingen Gpd. Uten Guds Ånd er der ingen forståelse av Skriften i det hele tatt, enten det gjelder hele Skriften eller deler av den: Spiritus enim requiritur ad totam scripturam et ad quamlibet eius partem intelligendam.[42])

Senere i De servo arbitro kommer Luther tilbake til Skriftens dobbelte klarhet.

Han understreker at det er med en dobbelt dom åndene blir gransket og prøvet: Ved Skriftens indre og ytre klarhet.[43]) *Først* blir åndene prøvet på den *indre* klarhet, hvorved alles dogmata og sensus blir dømt og atskilt. Her vises til 1 Kor. 2: Den åndelige dømmer alt, og selv dømmes han av ingen. Denne, dvs. Skriftens indre klarhet angår troen og er nødvendig for en hvilken som helst kristen personlig, sier Luther.[44])

Regin Prenter framhever nettopp dette trekk i Luthers teologi og viser til at Luther allerede i den første salmeforelesning (1513—15) henviser til 1 Kor. 2, 11—15. Ifølge Prenter trer denne tanken enda sterkere fram etter Leipzig-disputasen i 1519: f. eks. i De Captivitate og i Kirkepostillen (av 1520 og 1522). Regin Prenter bemerker i Spiritus Creator: «Helligånden er den oplyser, som gør *enhver* troende istand til at dømme om de åndelige ting. — Denne oplysning vindes imidlertid kun gennem den erfaring, som gøres, hvor Helligånden døder og gør levende. Alle kætterier og alle ugudelige dogmer opstår ved, at mennesker ikke vil lide under Guds operatio, men heller vil være magistri operosi end discipuli passibiles.»[45]) I denne sammenheng viser Regin Prenter til Luthers forelesning over Romerbrevet (1515—16): Nemo enim potest de Deo recte sentire, nisi spiritus Dei sit in ipso.[46]) *Ingen kan altså tenke rett om Gud uten at Guds Ånd er i ham.* Dette er rakt imot det naturlige menneskes sensus og ratio. Åndens vitnesbyrd er alltid contra sensum. Vår sensus-erfaring og vår ratio-spekulasjon må

slås fullstendig i stykker for å gi plass for troen. Da når vi fram til sapientia crucis Christi, som er en ‚Sapientia abscondita in mysterio' (2 Kor. 2, 7).[47])

Mens Skriftens indre klarhet gjelder den enkelte kristen, så gjelder Skriftens ytre klarhet *Ordets tjeneste* (in verbi ministerio posita). Når det gjelder den ytre klarhet, hevder Luther, så blir det slett intet uklart og tvetydig til overs, men alt det som står i Skriften er gjennom Ordet rykket inn i det allerklareste lys og forkynt offentlig for all verden.[48])

Luther legger særlig stor vekt på den dom som felles på grunnlag av Skriftens *ytre* klarhet, fordi denne dom felles av den offentlige tjeneste med Ordet, og åndene og alles dogmer blir her sikrest bedømt. Denne externa claritas angår mest ledere og forkynnere av Ordet. Men også overfor de svake i troen og motstanderne skal den brukes, når vi nemlig skal styrke de svake i troen og gjendrive motstanderne.[49]) Kort sagt: Alle ånder i kirkens ytre skikkelse må prøves *for Skriftens domstol*.[50])

Og hvorfor? Svaret er klart: Fordi de hellige Skrifter er det åndelige lys, langt klarere enn solen selv, særlig når det gjelder Frelsen og det som er nødvendig.[51])

Evangeliet er lysets Ord og klarhetens Evangelium. Her viser Luther til 2 Kor. 3, 7 ff. og 4, 3 ff., og særlig framhever han 2 Pet. 1, 19: «Og dess fastere har vi det profetiske ord, som I gjør vel i å akte på som på et lys som skinner på et mørkt sted —». Hic Petrus verbum Dei lucidam lucernam facit, omnia alia tenebras, Et nos obscuritatem et tenebras ex verbo facimus? Guds ord er det klare lys, alt annet er mørke. Og så skulle vi da lage uklarhet og mørke av Ordet?[52]) Luther spør Erasmus videre: Er da disse ord i Skriften uklare og tvetydige: «Gud skapte himmelen og jorden. Ordet ble kjød»?

Kort sagt: Dersom Skriften er uklar og tvetydig, hvorfor var det da nødvendig at den ble oss overgitt av Gud? Er vi ikke fra før av uklare og tvetydige nok, om ikke Himmelen også skulle gjøre tvetydigheten og mørket enda større? Hvor blir det da av hint ord av Apostelen: «Den Hele Skrift er innblest av Gud og nyttig til lærdom — til opptuktelse i rettferdighet — til overbevisning». Det står fast: *Guds ord er for oss et klart lys* som skinner på et mørkt sted.[53])

Hvorfor kan ikke Luther annet enn atter og atter slå fast claritas scripturae? Hans triumferende svar er: *Seglet er brutt. Steinen er tatt bort fra graven. Den høyeste hemmelighet er lagt klar: Kristus,*

Guds Sønn er blitt menneske. Gud er tre-enig og En. Kristus har lidt for oss og skal herske evig. I denne sammenheng er det Luther sier de kjente ordene: Tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis invenies?[54] Her er nøkkelen til Luthers sterke, utrettelige betoning av claritas scripturae i De servo arbitrio og også nøkkelen til Luthers Skriftsyn i det hele.

Det er Kristus alene Skriften dreier seg om og intet annet. Werner Elert bemerker: «Das wahrhaft Reformatorische am lutherischen Schriftprinzip war das Nil nisi Christus praedicandus».[55])

I Romerbrevsforelesningen sier Luther, at *den hele Bibel overalt handler om Kristus.*[56]) Hvis man ikke ser denne Skriftens ene mening, har man bare fått tak på Skriftens «kjøtt» og «skall», ikke på dens «ånd» og «kjerne».[57])

Det er om å gjøre for Luther å framheve *den hele Kristus.* (Jfr. uttrykket «totus Christus» i Romerbrevsforelesningen.) I utlegningen av Rom. 3, 21—22 angriper han dem som mener at Gud kan skjenke dem sin rettferdighet uten Kristus. Gud hverken vil eller kan, svarer Luther, fordi Kristus også er Gud. Iustitia Dei skjenkes ikke uten ved troen på Jesus Kristus. — Sic placet Deo et non mutabitur. Og Hvem vil stå Hans vilje imot?[58])

I samme forbindelse angriper Luther også dem som nok vil «tro» på Kristus, *sed non in verbum Christi.* De vil heller ikke høre på forkynnelsens ord, enda dette ord har Kristus til innhold og er ord som Kristus selv taler.[59]) Her skal vi merke oss Luthers nærmere utlegning av 'fides Christi': Den er *fides in Christum et in verbum cuiuscunque, in quo ipse loquitur.*[60])

Å tale om tro på Kristus uten å tro på Hans ord, er umulig. Og dersom vi nøyes med å tro på en del av Kristus, fornekter vi Ham helt. Han kan nemlig ikke samtidig fornektes og bekjennes.[61])

Det er denne hele Kristus Luther bekjenner seg til i De servo arbitrio.[62]) Bekjennelsen til Kristus får sitt sentrum i Christus crucifixus. *Vi lærer intet annet enn Ihesum crucifixum.* Og: *Christus crucifixus haec omnia secum affert.*[63]) Altså: det er Luthers Theologia Crucis som fører til at han må hevde *servum* arbitrium overfor Erasmus. *Det er Christus crucifixus som er claritas scripturae.* I Ham er det alle visdommens og kunnskapens skatter er skjult til stede. (Kol. 2, 3.)[64]) Kristus er det som har åpnet Skriftene for oss og gjort Skriftens mening klar for oss, så vi rett forstår den og dermed tror Hans eget ord.[65])

Derfor var det umulig for Luther å gå på akkord i striden mot Erasmus, selv om Luther har meget å takke ham for.[66]) Når Luther

kjemper imot liberum arbitrium, så gjør han ikke annet enn å kjempe for Guds nåde — åpenbart i Kristus, den Korsfestede.[67])

Den Korsfestede Kristus — Skriften — Troen — (både fides qua og fides quae) hører sammen, — som Luther sier det i utlegningen til den 37. salme: «Sollst nicht gross Schand sein, dass ich oder du ein Christen genennt wäre, und wüsset nicht, was ich gläubt? Weiss ich aber, was ich gläub, so weiss ich, was in der Schrift stehet, weil die Schrift hat nicht mehr, denn Christum und christlichen Glauben in sich. Drumb, wenn der Glaub die Schrift nur höret, so ist sie ihm so klar und licht, dass er ohn aller Väter und Lehrer Glossen spricht: Dass ist recht, das gläub ich auch.»[68])

Vi bør langtfra overse at der Luther i De servo arbitrio sier de sterkeste ordene om claritas scripturae, understreker han samtidig hva som kjennetegner den sanne kirke: abscondita est ecclesia — latent sancti.[69]) Her er den dypeste sammenheng. Bare der denne skjulte kirke er, lyser Skriftens klarhet, og bare der Sannhetens Ord forkynnes klart, der er også kirken. Mens Erasmus påberopte seg kirkens autoritet, kirke og tradisjon og samtidig hevdet obscuritas scripturae, så bekjenner Luther seg til den skjulte kirke og hevder claritas scripturae. Det er denne abscondita ecclesia som er lysbæreren for Evangeliets lys.

Det er i denne kirke Guds Ord forkynnes som Lov og Evangelium. «Det finnes nemlig intet annet som fører hen til Guds nåde eller til den evige frelse enn Ordet og Guds gjerning —.» Loven bringer syndserkjennelse. Evangeliet bringer barmhjertighet, liv, fred og frelse til alle dem som erkjenner sin synd.[70])

Måtte alltid dette være klart, når så mangt annet ramler sammen og jeg står for Gud som allting vet: «Christus crucifixus haec omnia secum affert».

HENVISNINGER

1) Hjalmar Holmquist: Kyrkohistoria 2. Nyare tiden. Stockholm 1927. S. 52.
2) Ibid. og Enders 11, 247.
3) Holmquist s. 52.
4) Otto Clemen: Luthers Werke in Auswahl — Dritter Band. Berlin 1950. S. 292, 16—17. Clemen henviser til W. A. 18, 786.
5) Enders 1, 63 f. og Brief an Spalatin vom 19. Oktober 1516 i Fischer-Bücherei. 76. Luther (Ausgewählt von Karl Gerhard Steck) 1955. S. 28—29.
6) Ibid.

7) Ibid. og Bauer, Karl: Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der Deutschen Reformation. Tübingen 1928. S. 20—21. Her er brevet til Spalatin ganske utførlig sitert, når det gjelder det som skiller Erasmus og Luther, f. eks.: Ego sane in hoc dissentire ab Erasmo non dubito, quod Augustino in Scripturis interpretandis tantum post habeo Hieronymum, quamtum ipse Augustinum in omnibus posthabet», og: Quae me in Erasmo, homine eruditissimo, movent, haec sunt, mi Spalatine, quod in Apostolo interpretando justitiam operum, seu legis, seu propriam (ita enim appellat Apostolus) intelligit ceremoniales illas et figurales observantias — — Nequaquam igitur justitia legis seu factorum tantum est in ceremoniis, sed rectius etiam in universi decalogi factis. Quae quando fiunt extra fidem Christi, etiamsi faciant Fabricios, Regulos, et plane integerrimos viros apud hominem: *non tamen plus sapiunt justitiam, quam sorba ficum.*
8) Otto Clemen. B. 3. S. 265, 11—12. W. A. 18, 764.
9) Enders 1, 63. Ovennevnte brev til Spalatin.
10) Ibid.
11) Ibid.
12) Ibid.
13) Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche 2. Verbesserte Auflage 1952. (Verlag von Vandenhoek & Ruprecht in Göttingen.) S. 511—512.
14) Clemen B. 3. S. 142, 17—18. W. A. 18, 653.
15) Gerhard Ebeling: Evangelische Evangelienauslegung — München 1942. S. 324.
16) Otto Clemen B. 3. S. 100 ff. W. A. 18, 606 ff.
17) Ebeling: Ev. Ev.ausleg. s. 327.
18) Otto Clemen B. 3. S. 150. W. A. 18, 661.
19) Ebeling: Ev. Ev.ausleg. s. 327.
20) Jfr. min artikkel i Hefte 2 1955. T.T.K.
21) E. A. 39, 133 (Exegetische Schriften) 1846.
22) Otto Clemen D. 3. S. 100. W. A. 78, 605.
23) Ragnar Bring: Luthersk bibelsyn i En bok om Bibeln. Lund 1948. S. 271.
24) Gerhard Ebeling: Evangelische Evengelienauslegung s. 328, hvor der henvises til W. A. 18, 749, 17—23. 605, 15—20. 603, 2—604, 33.
25) Otto Clemen B. 3. S. 175, 26—27. W. A. 18, 683.
26) Ibid. s. 175, 27—28. Ibid.
27) Ibid. s. 175, 5—6. Ibid.
28) Jfr. Walther von Loewenich: Luthers Theologia Crucis. S. 27—28. 4. Auflage. Chr. Kaiser Verlag, München 1954. Her står bl. a.: «Nun mache aber die Diatribe aus dieser vox Euangelica eine vox legis und verderbe damit die ganze Sache» — — «Die Diatribe — verkennt wieder einmal den Unterschied von Gesetz und Evangelium». S. 27.
29) Otto Clemen B. 3. S. 172, 12—14: Is omnia miscreat oportet, coelum, infernum, vitam, mortem, ac prorsus nihil de Christo scire laborabit. — W. A. 18, 680.
30) Otto Clemen Bd. 3. S. 103, 27—29. W. A. 609.
31) Ibid. s. 100, 34—103, 22 og s. 141, 1—153, 7 — W. A. 18, 606 ff, og W. A. 652—663.
32) Ibid. s. 145, 12—14: Deinde contra te de tota scriptura dico, nullam eius partem volo obscuram dici — W. A. 18, 656.
33) Ibid. s. 145, 2: — blasphema illa vox, 'Scripturas esse obscuras — W. A. 18, 656.
34) Ibid. s. 101, 20—22. W. A. 18, 606.
35) Ibid. s. 101, 34: Si uno loco obscura sunt verba, at alio sunt clara. W. A. 18, 606.
36) Ibid. s. 101, 35: W. A. 18, 606: Eadem vero res, manifestissme toti mundo declarata. Ibid. s. 101, 39—102, 2. W. A. 18, 606. Quis dicet fontem publicum non esse in luce, quod hi, qui in angiporto sunt, illum non vident, cum omnes, qui sunt in foro, videant?
37) Ibid. s. 102, 13—19. W. A. 18, 607. Det første skriftsitat som Luther viser til i 2 Kor. 4 står i 2 Kor. 3, 15. Det andre er 2 Kor. 4, 3 f.
38) Ibid. s. 102, 21—23. W. A. 18, 607.
39) Ibid. s. 103, 2. W. A. 18, 608.
40) Ibid. s. 103, 9—10. W. A. 18, 609.
41) Ibid. s. 103, 10—11. W. A. 18, 609.
42) Ibid. s. 103, 11—19. W. A. 18, 609.
43) Ibid. s. 141, 32 f. W. A. 18, 653.
44) Ibid. s. 141, 33—39. W. A. 18, 653.
45) Regin Prenter: Spiritus Creator. Studier i Luthers Theologi. Anden Udgave. Samlerens Forlag 1946. S. 195.
46) Ibid. s. 195. Anmerkning 43. Sitat fra W. A. 56, 185, 26 f.
47) Ibid. s. 196 og anmerkning 45 og 47, hvor W. A. 56, 250, 18 f. og W. A. 3, 176, 3 siteres. I W. A. 3, 76, 3 f. står bl. a.: — — Et est breviter nihil aliud nisi sapientia crucis Christi — —, sciliter intelligere, quod filius Dei est incarnatus et crucifixus et mortuus et suscitatus propter nostram salutem. — Clemen B. 5 s. 246, 4—5: Hec est sapientia abscondita in mysterio et veritas. (Fra Romerbrevforelesningen 1515—16.)
48) Otto Clemen B. 3 s. 103, 19—22. W. A. 18, 609.
49) Ibid. s. 142, 3—10. W. A. 18, 653.
50) Ibid. s. 142, 10—11. W. A. 18, 653.
51) Ibid. s. 142, 12—14. W. A. 18, 653.
52) Ibid. s. 143, 29—36. W. A. 18, 655.
53) Ibid. s. 143—145, 15. W. A. 18, 654—655, 656.

54) Ibid. s. 101, 23—29. W. A. 18, 606.
55) Wernert Elert: Morphologie Des Luthertums. 1. Band. München 1952, s. 167. Elert siterer på s. 166 W. A. 16, 113, 5 ff.: Man soll «die Bibel auf Christum ziehen — — nihil nisi Christus praedicandus».
56) Sitat ifølge Prenter, Spiritus Creator s. 121, anm. 34: Universa Scriptura de solo Christo est ubique — — (W. A. 56, 414, 15).
57) Sitat også ifølge Prenter — s. 122. (W. A. 4, 306, 32.)
58) Otto Clemen B. 5. (Der junge Luther) s. 237, 29 f. — W. A. 56, 255, 20 f.
59) Ibid. s. 237, 39—238, 5. — W. A. 56, 255—256.
60) Ibid. s. 238, 10—12. W. A. 56, 256.
61) Ifølge Regin Prenter, Spiritus Creator s. 130. Her siteres W. A. 56, 251, 29. 'Diuisus ergo est Christus', quia ibi in eum credunt, hic negant? Absit. Sed totum Christum etiam hic negant, qui non potest simul negari et confiteri.
62) Se henvisning i anm. 54. Clemen B. 3 s. 102, 39—103, 2. W. A. 18, 608.
63) Clemen B. 3 s. 129, 24—26. — W. A. 18, 638—639.
64) Ibid. s. 182, 15—15 —: in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae, sed absconditi. W. A. 18, 639.
65) Ibid. s. 102, 6—7: Christus enim aperuit nobis sensum, ut intelligamus scripturas. W. A. 18, 607.
66) Ibid. s. 96, 40. W. A. 18, 602.
67) Ibid. s. 151, 6—7 og jfr. siste del av De servo a. s. 256, 10 f. W. A. 18, 661. — W. A. 18, 757 f.
68) E. A. 39, 133. (Erlangen utgaven — Exeget. deutsche Schriften — Erlangen 1846.)
69) Clemen B. 3 s. 141, 1—2. W. A. 18, 652.
70) Ibid. s. 165, 6 f. — s. 176, 5 f. — s. 175, 5 f. — s. 153, 4—6. — W. A. 18, 673. — 18, 684. — 18, 683. — 18, 663.

ETTERKONSEKRASJONEN NOK EN GANG

Av Bjarne Skard.

Rektor Wisløff skal ha takk for sin artikkel i forrige nummer. Den var verdifull både ved sin saklighet og fordi det er så lenge siden det har vært noe ordskifte om disse spørsmål her hos oss (Gustav Jensen og prost Kristensen i 1899?). En annen sak er at jeg ikke forstår at det er blitt rokket ved det jeg kom med, og heller ikke at det skulle være grunn til forundring over at det ble tatt til gjenmæle. Wisløffs første artikkel endte med at det ikke var meningen å «blåse til kamp» eller motarbeide det alminnelige skriftemål, men at «annerledes tør det stille seg med etter-konsekrasjonen». Dette var det ikke godt å forstå på mer enn en måte. Men nok om det.

Augustana og katekismen uttaler intet direkte om konsekrasjonen. En blir henvist til Konkordieformelen. Imidlertid er jo denne en meget viktig del av «Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennelsesskrifter». F. C. er lutherdommens siste og fyldigste konfesjonelle erklæring, og får navnlig betydning i de tilfelle hvor det blir spørsmål om hvordan de eldre bekjennelser er å forstå. Et slikt tilfelle er konsekrasjonen. Hva mener, forutsetter eller underforstår f. eks. Augustana eller katekismen om konsekrasjonen? Og hvilke liturgiske konsekvenser kan det bli tale om? Er de eller de konsekvenser som er blitt trukket i tidens løp, riktige og nødvendige eller er de vilkårlige og kunstige? «Uekte» konsekvenser av dette siste slaget — Wisløff nevner eksempler — har jeg i mitt svar overhodet ikke kommet inn på, uansett hvem som måtte stå bak dem, og vil heller ikke ta slike ting opp ved denne anledning. «Ingen av oss er forpliktet til å hevde alt det som Luther og den lutherske ortodoksi har dosert f. eks. i sakramentlæren» — like lite som vi står til ansvar for hva «en del prester» i Sverige måtte praktisere ved alteret. Heller ikke om spørsmålet *reliquiae* skal jeg

si mer, enn at så vidt jeg forstår «den nyttige regel» *(extra usum* etc.), betyr den at hele dette problem rolig kan avskrives. Når nattverdhandlingen er *slutt* (og ganske uansett eventuell etterkonsekrasjon!), trekker Herren sitt sakramentale nærvær tilbake.[1]) Mer gir ikke bekjennelsen grunnlag for å si, men det skulle også være nok. Derimot taler den ganske meget om dette nærværs *begynnelse,* og dette er saken vi får holde oss til.

La oss ta den opp i rekkefølgen realpresens, konsekrasjon, etterkonsekrasjon.

1. Det er åpenbart enighet om *realpresensen* og vi kan nøye oss med et par setninger. Realpresensen betegner det sanne og virkelige nærvær av Herrens forklarede legeme og blod, og angir dermed også nattverdens særstilling som nådemiddel. «Det egentlige nattverdens evangelium» er den «særnåde som nattverden gir utover Ordet».[2]) Denne gave meddeles overhodet ikke annerledes enn «under, med og i» de jordiske elementer hvori vi mottar den korsfestede og oppstandnes *corpus claritatis.*

Det kan ikke være grunn til å gå nærmere inn på lutherdommens velkjente realisme på dette punkt — nattverdlærens sammenheng med forsoningen, inkarnasjonen, oppstandelseshåpet, dens betydning som liturgisk prinsipp osv. La det bare være nevnt at denne realisme utvilsomt henger sammen med at den eldre lutherdom — til forskjell fra moderne spiritualisme — ikke hadde fraskrevet seg retten til å bruke så pass konkrete begreper om saken at det ble mulig å fastholde den i noenlunde klare tids- og romforestillinger. Slike forestillinger*(fieri sacramentum, substantialiter adesse* etc.) har selvsagt bare approksimativ gyldighet; men det gir noe å tenke på at kirken før oss aldri har ment å klare seg uten slik hjelp. Tiden kunne kanskje være inne til å overveie dette spørsmål nærmere.[3]) Jeg vet ikke om Wisløff er med lenger, men om realpresensen er det altså enighet.

1) Det vises igjen til Peter Brunners Leiturgia: «Für die Behandlung der beim Abendmahl übrig gebliebenen, konsekrierten Elemente ergeben sich aus unserer Lehre von der Konsekration folgende Richtlinien. Wenn die Austeilung beendet und alle Abendmahlsgäste vom Altar entlassen sind, ist auch die stiftungsmässige Handlung, die *actio* als *sacramentum* und damit auch der *usus* des Sakramentes beendet. Darum hat jetzt auch die dem Abendmahl eigentümliche Gegenwart von Leib und Blut Christi aufgehört. Die Behauptung, die sakramentale *unio* zwischen Leib und Blut Christi und den Elementen dauere nach der Beendigung des Mahles an, widerspricht der Stiftung Christi. Weil die Realpräsenz an die stiftungsgemässe Handlung und an ihre Dauer gebunden ist, kann Leib und Blut Christi nach Abschluss dieser Handlung nicht aufbewahrt oder in einer Prozession herumgetragen oder gar zur Anbetung ausgesetzt werden» (s. 241).

2) Hallesby, «Dagen», 6. oktober 1945.

3) Hvordan denne realisme bærer like inn i troens strid og fred har professor Sigurd Odland gitt vakkert uttrykk for i et innlegg om nattverden som jeg gjengir et avsnitt av, med et par understrekninger: «Det ville betegne et meget vesentlig livstap for oss om det skulle lykkes den «moderne» teologi å få slått fast at kristendommen vesentlig kun kjenner Guds nåde som Guds *sinnelag.* Jeg ville ikke kunne finne full

2. For det annet er det antagelig enighet m. h. t. hva F. C. lærer om *konsekrasjonen*. Wisløff kommer lite inn på det, men har ikke gjort innsigelser mot det jeg har anført. «Når *Ordet* kommer til elementet, blir det sakrament.» Med denne oldkirkelige formulering, som oftere kommer igjen i bekjennelsesskriftene, slutter lutherdommen seg til kristenhetens store konsens i denne sak. Det er en konsens — jeg kan ikke se det annerledes — som i virkeligheten har vært der fra begynnelsen. Wisløff eller den forskning han bygger på, må på dette punkt overdrive forskjellen mellom den gamle Østkirke og Vestkirke. Jeg er jo ikke den rette til å godtgjøre dette i enkeltheter, og det er sant nok at de første kirkefedre ikke skriver stort om saken. Men dette kan jo ha den enkle grunn at forholdet var selvsagt for dem, og slutningen *e silentio* er ikke bra all den stund der også foreligger positive utsagn av høy alder. Tertullian som ble anført sist, er således ikke noe første vitne (som det har vært sagt) om innstiftelsesordene som konsekrasjonsord. Både hos Ireneus og Justinus har en ikke bare «ansatser», men tydelige vitnesbyrd om troen på en nyskapelse i elementene ved Ordet. Det fortjener også en ordentlig understrekning at det er i denne forbindelse Justinus har den bemerkelsesverdige lille setning, at «*således har vi også lært (det)*». Konkordieformelen betrakter dem sikkerlig med rette som forbundsfeller i nattverdspørsmålet. Men også hos senere grekere (som Chrysostomos) hvor «påkallelsen» trer sterkere fram, kan Ordet ha full hovedvekt. En slik bønn skulle da heller ikke i og for seg måtte devaluere innstiftelsesordene, like lite som vår «epiklese» ved dåpen gjør det.

Hva annet er det nå Konkordieformelen gjør enn på dette punkt å tiltre denne kirkelige konsens? Om man kjente større til den senere greske epiklese-teologi, vet jeg ikke. Men i forhold til den tradisjon som lå nærmest for hånd, er det vel ikke antydet noe om at man skulle representere noe nytt. Det er transsubstantiasjonslæren som avvises, ikke konsekrasjonen. Allerede dette skulle gjøre det temmelig opplagt at konsekrasjon og innstiftelsesord for Konkordieformelen så å si er samme sak, hvilket da også stadfestes direkte. «*Konsekrasjonen eller innstiftelsesordene*» som det

tilfredsstillelse for mitt hjertes dypeste trang hvis jeg ikke i troen kunne være forvisset om at Gud i sin nåde også lar meg bli til del en *substantiell* meddelelse av liv og kraft ut av hans eget guddommelige livs fylde. Ellers ville det åndelige liv i meg ikke bli noe annet enn mitt eget stakkars skrøpelige trosliv, usselt og halvt og anfektet som det så ofte er. Nei, skal jeg kunne ha full frimodighet i min kristendom, da må jeg kunne være meg bevisst at det nye, åndelige liv i meg er fastere og dypere fundamentert, i noe *substantielt* som er meg skjenket av Gud, i en innsenkelse i min personlighets dyp av *objektive guddommelige livskrefter* — — — — som virker i meg tross all min skrøpelighet *ved sin egen iboende virkekraft.*» Forhandlinger ved Den norske kirkes presteforenings annen generalforsamling i oktober 1904, Trondheim 1905, s. 109 f.

heter, uttalt over brødet og kalken i samsvar med Kristi innstiftelse og anordning, «*gjør*» brødet til Kristi legeme og vinen til Kristi blod. Det er Ordet som «*virker*» presensen, d. e. at hans sanne legeme og blod er «tilstede» — hvorfor det også gjentagende innskjerpes at disse ord «på ingen måte» må utelates, men «offentlig» fremsies. Ja, som for å utelukke enhver mulighet for usikkerhet m. h. t. den rette skriftmessige konsekrasjon, heter det likefram at denne «*ikke skjer på annen måte enn ved gjentagelse og resitasjon av innstiftelsesordene*».[4])

Er dette riktig, må man spørre:

Kan der finnes noen rimelig grunn til å betvile at det er nettopp denne samme oppfatning av konsekrasjonen som også foreligger eller er forutsatt f. eks. i Augustana eller den lille katekisme? Man får jo ikke glemme at F. C. etter sitt eget syn sist av alt kommer med noe nytt. Det er tvert imot et stadig omkvede at man bare vil levere en «grundig, klar, riktig og endelig gjentagelse og forklaring» av Augustana — hvis «rette mening» igjen ikke kan «av noen annens skrifter hentes så trygt og godt» som fra Luther. Ham kjente man seg altså sikker på, og av gode grunner. I 1580 var endog etterkonsekrasjonen, som vi straks kommer til, forlengst tatt opp i ritualene etter hans egen anvisning.

At reformasjonstidens teologer også har sagt andre ting om Ordets betydning i denne forbindelse, er ikke overraskende, og det betviles ikke at det kan være vanskelig å få alt til å rime. Hva Wisløff skriver herom er sikkert riktig. Men her gjelder det jo ikke egentlig teologene og deres forfatterskap. Det spørs hva *bekjennelsen* lærer. Og da ser jeg ikke annet enn at det må fastholdes at i F. C. er innstiftelsesordene «i første rekke» *konsekrasjonsord*. Det er *Verba* som setter det store skille mellom Kristi legeme og blod og det Luther kaller «simpelt brød og vin som man ellers setter på bordet». Dermed har ikke et menneske satt seg i Guds dommersete eller påstått at Gud skulle straffe en intetanende kommunikant fordi om presten ikke har gjort tilbørlig «forskjell på Herrens legeme» — jeg sikter til Adam Besserer (som jeg altså nå har fått vite navnet på også!). Men den uheldige prest ble jo aldeles ikke trukket inn for å berømme Luthers voldsomme framferd, men som uttrykkelig sagt, for å belyse Luthers «høyst levende erkjennelse og fornemmelse av forskjellen på innviede og uinnviede elementer». Det Wisløff forteller om mannen har da sannelig ikke gjort eksemplet mindre illustrerende i så måte.

4) Caspari/Johnson, Konkordiebogen, F. C. art. VII, s. 409 ff., spesielt s. 420 f.

Men at «elementet blir sakrament», henviser oss uvegerlig til *tiden* og *tidspunktet*. At noe *blir*, vil si at noe *skjer*, og har sitt *momentum*. At kirkefedrene skulle ha brukt 3—400 år på å komme under vær med en så enkel ting, må være å undervurdere deres åndsevner. Wisløff synes å betrakte hele dette spørsmål som en slags utidig spekulasjon — jeg innrømmer at jeg ikke riktig forstår det. Realpresensens under (som jo sannelig ikke er *mindre* etter luthersk syn enn etter den rasjonaliserende og halvdoketiske transsubstantiasjonslære!) — kan det være mer formastelig å oppfatte dette under i *tidens* kategori enn f. eks. gjenfødelsen i dåpen? Hvordan skal det ellers oppfattes uten å bli bare tom tale? Selvsagt kan ingen gjennomskue underet; men for min del synes jeg virkelig at det skal mer «spekulasjon» til for å komme bort fra dette temmelig innlysende forhold enn til ganske enfoldig å akseptere det — at Herren taler og så skjer det, «i den samme stund».

At det er slik Konkordieformelen lærer om saken må iallfall være klart. Første gang uttrykket forekommer, blir det av Caspari og Johnson definert således: «Konsekrasjonen, d. e. brødets og vinens innvielse eller velsignelse *derved at Kristi innstiftelsesord over dem uttales*» (s. 345, anm. 1).

3. For det tredje er det vel også enighet om *etterkonsekrasjonen* for så vidt det spørs om hvordan gammellutheranerne har sett på den.

De har kort sagt sett på den som påkrevet.

Wisløff skriver også her om delte meninger og ulike syn, og jeg har ingen kompetanse til å motsi ham. Men resultatet ble nå iallfall at rekonsekrasjonen «nesten overalt» ble påbudt i agendene. Og her er altså Luther med. Wisløff skriver: «Det innrømmes villig at Luther regner med etter-konsekrasjonens *nødvendighet*,» og likeså at han foreskrev den fordi han fant å måtte «*verge realpresensen*» (s. 165 anm. 2; s. 172 f., understrekningene er mine). Uttrykket kan naturligvis ha et visst pedagogisk sideblikk. Hvis folk kom under vær med at prestene kunne gi seg til å utdele uinnviet brød og vin, kunne de lett nok slutte at i den «nye» kirken var hele konsekrasjonen bare noen tomme seremonier — om de ikke bent fram sa takk for seg og vendte tilbake dit de kom fra (hva jeg som nevnt har sett eksempel på også i våre dager). Men det avgjørende har for Luther selvsagt vært troens overbevisning om at Kristi hemmelighetsfulle nærvær var uløselig knyttet til en rett konsekrasjon, dvs. til Kristi ord som under handlingen skulle uttales over «de fremsatte elementer», og at det derfor var uomgjengelig nødvendig at de også virkelig *fikk* lyde, enten det nå

gjaldt elementer som hadde vært «fremsatt» fra begynnelsen eller brød og vin som måtte være «fremsatt» i løpet av handlingen.

Vi er dermed kommet dit hvor det blir spørsmål om hvordan man stiller seg til den lære om konsekrasjonen som ovenfor er dokumentert? Og videre, er rekonsekrasjonen en riktig eller en falsk konsekvens av denne lære? Undertegnede mener at den er en riktig konsekvens, eller m. a. o. at Luther hadde rett. Konsekrasjon og etterkonsekrasjon kan ikke skilles ad. Det viser seg da også at heller ikke Wisløff kan få gjort opp med det ene uten å gjøre opp med det andre også. Det er ikke for ingen ting at hans artikkel om etterkonsekrasjonen faktisk ble et oppgjør med — konsekrasjonslæren! Vi fikk ikke bare vite at etterkonsekrasjonen var en liturgisk skikk eller uskikk med røtter i magi og middelalder. Vi fikk først og fremst vite at den forestilling som reformatorene satt fast i og som var skyld i det hele — rett og slett var deres vrangforestilling om at *innstiftelsesordene var konsekrasjonsord*. Det var også dette som først og fremst fikk meg til å skrive.

Det er umulig å ikke komme tilbake til spørsmålet om hvilken konsekrasjonsoppfatning som da skal settes i stedet. Det er vel egentlig ikke gitt noe svar på det. Men en kan neppe ta feil av at det syn som antas å være mest i pakt med N. T. og dermed det riktige, er den formentlig ureflekterte «enkle realisme» i oldkirken, hvoretter det skal være «*hele nattverdhandlingen*» med alt som dertil hørte, som er «*konsekrerende*» (s. 23 f.). At denne oppfatning er historisk feilaktig, er sagt før. Men bortsett herfra, og bortsett fra at man på denne måten selvsagt ikke behøver å rekonsekrere — hva er egentlig vunnet med denne lærerevisjon?

At vi er kommet over i en annen gate enn F. C. trenger ingen videre påvisning. Der skjer konsekrasjonen av brødet og vinen «derved at Kristi innstiftelsesord over dem uttales», og hele nattverdhandlingen kommer i betraktning som det «felt» hvori konsekrasjonen overhodet kan skje. Her er dette blitt til at hele nattverdhandlingen «konsekrerer».

Det er heller ikke lett å innse at denne «konsekrasjon» skulle stå bedre m. h. t. det «skriftbevis» Wisløff stadig etterlyser. Sannheten er at ingen av oss kan påberope oss bibelord som rent utvortes avgjør denne saken. Vi blir henvist til den best mulige *innholdsmessige* dekning i Skriften — hva den i det hele gir oss å ane eller innse om Ordets virkemåte, dets underkraft i Kristi munn, osv. Det er vanskelig å forstå at den eksklusive betoning av det «sakramentskapende ord» da skulle stå dårligere.

Og, hvis det nå også må være min tur til å spørre hvor dette bærer hen: Er ikke dette med en «konsekrerende» handling en temmelig uegentlig språkbruk? Og er virkelig det flimrende begrep «handling» egnet til å fastholde den *sak* det her gjelder? Kommer ikke vår «handling» i forgrunnen på en måte som kan bety at Guds handling kommer tilsvarende i skyggen? For min egen del har jeg aldri hørt så meget om nattverden som «handling» som på Faith and Order-kongressen i Lund i 1952. Den teologisk-konfesjonelle bakgrunn kan her være det samme; men det ble iallfall anledning til å gjøre erfaring om hvor vanskelig det er i en slik atmosfære å få plass til et virkelig «luthersk» ord om det som er saken i saken! Realpresensen bleknet liksom bort i hele denne «handlings»teologi. Og jeg er redd at det ikke ville gått konsekrasjonen likere. Om konsekrasjonen som Kristi skapende ord kan det etter mitt skjønn tales og læres i god samklang med Skriften, omtrent som vi har det i Konkordieformelen. Men om den «konsekrerende» nattverdhandling blir det neppe lett å «lære» noe som helst — hva der pleier å føre til at saken selv også glir inn i den store glemsel. Jeg viser til en artikkel i «Fast Grunn» i høst hvor en ikke ubekjent geistlig rykker Wisløff til unnsetning, og der det ikke bare med takk til Gud konstateres at vår kirke ikke har noen lære om «*konsekrasjonen*» (i gåseøyne), og at *rekonsekrasjonen* er magi (mindre kan ikke gjøre det), men også — ut fra Adam Besserer — at «etter Luthers mening var *altergang med uinnvidde oblater gyldig*». Jeg skal ikke komme tilbake til Luther; men det er nok ikke uten grunn at Konkordieformelen avviser og frakjenner hele vår «handling» i nattverden — prestens og nattverdsgjestenes gjøren og laden og tro og eten og drikken — noen som helst relevans *qua konsekrasjon,* men lar Kristus og hans ord være helt alene om den ting.

Konsekrasjonen og dens praktiske konsekvenser er altså ikke fullt så subtile og virkelighetsfjerne materier som Wisløff vil ha det til. Spørsmålet om en rett innvielse er ikke blitt borte i kristne menneskers sinn, og vel er det. Det visste jeg en del om før jeg skrev, og i løpet av det siste år har jeg fått vite mer. Også ett og annet fra andre lands kirker. Da læresynspunktet med rette har vært sterkt fremme, hadde jeg en særlig interesse av Missourisynoden, som vel er den kirke som er mest påpasselig m. h. t. den lutherske renlærighet. Ved et besøk i St. Louis i fjor la jeg derfor spørsmålet fram, og fikk det meget kontante svar, at etter luthersk bekjennelse er det innstiftelsesordene som er konsekratoriske, og

at det ikke kunne falle Missouriene inn å fravike den lutherske bestemmelsen om etterkonsekrasjon. Relata refero.

Til slutt.

Det er ikke lett å skrive som man skulle om et spørsmål som det vi her har hatt for oss, og jeg er på ingen måte blind for at rektor Wisløff også har ting å gjøre gjeldende som noen hver har godt av å legge seg på hjertet, selv om jeg ikke ville sagt det akkurat slik. F. eks. ville jeg vært varsommere med ordet «spekulasjon». At der også i teologien har vært en *curiositas* som skal vises tilbake, er det lett å bli enig om. Men hva har dog ikke denne glosen vært brukt til bare i løpet av de siste par tre menneskealdre i teologien! Hvor meget av troens og Skriftens dypeste ting har ikke vært utmønstret under etiketten «spekulasjoner»! Og hva er det nå egentlig for «spekulasjoner» det er tale om i dette tilfelle? Selvsagt skal ikke konsekrasjonen stille kommunionen i skyggen — Wisløff skrev nå engang om konsekrasjonsspørsmålet, og det var dette punkt jeg tok opp. Men derfor skal vel ingen la seg berøve retten — med Luther og våre lutherske fedre — til den såre enfoldige «spekulasjon» å grunne i tilbedelse ved det under som skjer midt i menigheten når Kristus kommer legemlig til stede for å holde nattverd med oss. Er dette å «grunne» over ting som Ordet ikke gir oss rett til eller veiledning i, da står oppfatning mot oppfatning.

Hvorvidt Wisløff har en annen mening om den «nattverdvekkelse» vi håper på, tør jeg ikke si. Det lille han antyder i så måte har jeg intet å bemerke til. Men ut fra den samtale vi her har ført kan det naturligvis være visse ting som vi prester kunne være de nærmeste til å ta hånd om, i forkynnelsen — fremdeles uten at det skulle bli «spekulasjoner» av det: «Vi skal forkynne det som Skriften uttaler om nattverdens mysterium, at det er Jesu legeme og blod vi mottar i nattverden. — — — Og så skal vi som Luther selv, ettervise linjen som forbinder nattverden med forsoningen, ja med inkarnasjonen. — — — Og vi skal forkynne den hele frelse, som i nattverden rekkes både vår sjel og vårt legeme.»[5])

Men at den «viede tjener» under alt dette skulle måtte komme i flomlys, må jeg fralegge meg enhver tanke om! Jeg har ikke sagt noe om presten i denne sammenheng, og har ikke mer å si om ham heller enn det Konkordieformelen gir uttrykk for med et av sine mange fedresitat:

«Kristus dekker selv dette bord og velsigner det. Ti intet menneske gjør det fremsatte brød og vin til Kristi legeme og blod,

5) «Dagen» anf.st.

men Kristus selv som er korsfestet for oss. Ordene blir talt gjennom prestens munn; men ved Guds kraft og nåde *ved det ord som han sier: «Dette er mitt legeme», blir de fremsatte elementer i nattverden konsekrert.»*

Med dette syn på saken må forskriften om etterkonsekrasjon kalles en riktig konsekvens av bekjennelsens konsekrasjonslære. Men selvsagt blir det annerledes hvis det er selve denne lære som skal avvises.

TIL FORSTÅELSE AV QOHÆLÆTH

ET SKISSEMESSIG BIDRAG

Av Magne Sæbø.

Det nye testamente (NT) står i nær tilknytning og avhengighet til Det gamle testamente (GT). Det ikke bare gjør bruk av GTs begreper i stor utstrekning, men anfører ofte også større eller kortere avsnitt direkte fra de gammeltestamentlige (gtl) skrifter.

Fra *Qohælæths bok* (Predikeren) finner man imidlertid ikke noe direkte sitat.[1]) Men derfor har den ikke vært uten betydning for kristenheten. For en vil relativt ofte kunne se eller høre den sitert — og da ikke bare som et almenmenneskelig visdomsskrift med bud til enhver, men som ord med budskap til kristenmennesket.

Innledningsvis skal det også nevnes at Qohælæth (Qoh — både om boken og personen) endog er blitt benyttet som kampmiddel i tros-strid, idet motstandere av Hans Nielsen Hauge rettet ordene fra 7, 16 ff. som en dom over hans nidkjærhet — i håp om å få stanset ham med disse ord fra Skriften.[2])

Avsnittet Qoh 7, 16—18, som vi ganske enkelt kan kalle for «Måteholdsperikopen», er imidlertid ikke tilstrekkelig behandlet i den gtl forskning. Så meget mer som perikopen synes å representere et drøftelsesverdig bibelteologisk problem, må vi ta opp til undersøkelse hvorvidt dens synspunkter lar seg forene med det øvrige GTs vitnesbyrd om gudsfolkets religios-etiske atferd, med utsagnene om det helliges prioritet i menneskelivet, med ordene om Guds «Totalbeschlagnahme» av det hele menneske.[3])

Mens den her skisserte videre sammenheng, som også rommer kanonisitetens problem, danner den ytre sirkel om Måteholdsperikopens synspunkter, finnes det også en indre konsentrisk sirkel. For begrensningens skyld er det denne indre vi for nærværende fortrinsvis må holde oss til og forsøke redegjøre for.

Den indre sirkel er Qohs egen strukturelle sammenheng av tanker og formaninger. Å beskrive denne synkronisk-strukturelle enhet, eventuelt uensartethet, foruten å bestemme hvilken funksjon eller rolle Måteholdsperikopen spiller innenfor denne ramme, det er i korthet oppgaven for nærværende artikkel.

Hermed har vi også antydet den fremgangsmåte vi har funnet mest formålstjenlig under arbeidet, nemlig den vi kan kalle den strukturell-funksjonelle metode.

I. *Om boken og tiden.*

Det store crux for forståelsen av Qoh er dens forskjellige indre motsetninger. Allerede den forfatterangivelse, og dermed bestemmelse av tid og sted, som boken åpner med 1, 1, gjør den selv umulig,[4]) og man vil finne at fra å være et litterært produkt fra tidlig kongetid, må den anvises plass i et åndelig klima av langt senere dato. Helt nøyaktig kan avfattelsen ikke tidfestes, men det er blitt vanlig å holde på tiden henimot 200 f. Kr.[5])

På dette tidspunkt har det åndelige klima allerede en tid vært den hellenistiske blandingskulturs — også i Palestina. Men ikke desto mindre er forholdet mellom Israel og grekernes kroppskultur i sport tillike med deres åndskultur i kunst og filosofi mangesidig og innviklet. Det er blitt drøftet ivrig hvilken innflytelse Hellas har øvet på det jødiske åndsliv fra Alexander den stores tid av, ikke minst hva Qoh angår.

Man kan finne en begynnelse til den bredere tilnærming mellom *gōyīm's* hedenske omverden og Israel etter hjemkomsten fra eksilet, da aramaisk talemål, datidens «internasjonale diplomatspråk», mer og mer ble alminnelig også blant medlemmene av den hebraiske kultmenighet.[6]) En viss betydning for den kommende prosess av «kulturelt samkvem» har denne språkovertakelsen utvilsomt hatt.

For øvrig kan man i tiden fra eksilet og utover spore to hovedstrømninger i det hebraiske folkefellesskap, foruten en tiltagende apokalyptisk.

Prestelige kretser som målbevisst bygget «kirkestaten», så i enhver levende, reseptiv kontakt med utenverdenen spiren til frafall fra *YHWH* og oppløsning av gudsfolket. Deres vei måtte derfor bli isolasjonens — i tilknytning til en massiv konsolidering av fedrereligionen omkring *tōraṭ mōšæ*,[7]) dens samlende og konstitutive element.[8])

Men folket rommet også friere kretser med større åpenhet overfor de utenlandske skikker og idéer. Ikke minst viser den israelske chokmalitteratur oss disse «humanister» i Israel — som de er blitt kalt.[9]) Deres plass har nemlig fremfor alt vært visdomsskolene. Allerede på Jeremias tid tegnes de vise, *ḥakåmīm,* som en egen «stand» ved siden av prestene og profetene.[10]) Friere overfor den religiøs-etiske overlevering fra fedrene og med sin mer dennesidige betraktningsmåte og innstilling til livsproblemene hadde disse kretser de beste forutsetninger for å komme på talefot med såvel egyptiske livskunstnere som greske populærfilosofer. Og vinduene ut mot det fremmede og uisraelske stod ikke bare på gløtt. Gresken — det nye «verdensspråket» — hadde vært med å åpne dem. En ny sammensatt kulturell «enhet» hadde vokst frem rundt det indre Middelhav.

Det skulle uten videre være klart at Qoh langt fra er en mann fra de ortodokse «kirkebyggeres» krets, at det tvert om er den liberale, humanistiske åndsstrømning i Israel han er gått ut fra — slik at den danner bakgrunnen i bildet av ham og hans verk.

På forskjellig vis er Qoh også bundet til den øvrige israelittiske chokma, som i GT er representert ved skriftene Prov(erbia), Hi(ob) foruten enkelte salmer, i Apokryfene ved Sir(ak) og Sap(ientia) Sal(omonis). En rent personlig forbindelseslinje er det når Epilogisten i 12, 9 lar oss vite at Qoh var en vismann, *ḥåkåm,* som lærte folket kunnskap, *daᶜat,* og laget mange ordspråk, *mᵉšålīm.* Oppgaven for ham da var den samme som for hans kolleger i visdomsskolene, nemlig en mer omfattende praktisk-etisk folkefostring. Særlig var de vise interessert i å gi de yngre gode råd og formaninger.[11]) Så er også Qoh i store deler holdt i en alminnelig ordspråkstil.[12])

Idémessig bevarer han forbindelsen med den eldre chokma forsåvidt som objektet i interessefeltet ikke er det sær-israelske, basert på utvelgelsen *mikkål-håᶜammīm,*[13]) med gudsfolket og paktsguden *YHWH* — men det er *mennesket* rett og slett, *hå'ådåm;* dets hell og lykke er det det står om.[14]) Skueplassen er her og nå. Noe fremtidshåp med utbygget eskatologi er det vanskelig å påvise. Men som livet skal leves her og nå, poengteres gudsfryktens grunnleggende betydning.[15]) Og den Gud som skal fryktes, er skaperguden *'ælōhīm* — uten at det dermed er satt noen motsetning til paktsherren *YHWH.* Hans navn er bare ikke nevnt.[16])

*

Mot denne idémessige og sosiologiske bakgrunn kommer Qohs egenart i relieff. Så er også hans særkjenne og originalitet blitt høyst forskjellig vurdert og bedømt i ettertiden.

Den radikale, i sin tid så moderne bibelkritikk forsøkte på sin måte å komme til en løsning av Qohs gåte — dens motsigelsesfulle ujevnheter. Mens SIEGFRIED løste skriftet opp i ulike kilder,[17]) arbeidet HAUPT på noenlunde samme linje idet han antok forskjellige lagdelinger og bearbeidelser i skriftet.[18]) BICKELL forsøkte å skape en mer organisk ordnet bok ved å stokke om utsagnsgruppene i den overleverte Qoh.[19])

Felles for disse tre og lignende forskere er at de ikke har kommet til rette med sitt forskningsobjekt uten å ha forandret det først; før induksjonsmaterialet kunne brukes, måtte det gjennomgå en subjektiv omstokking og nyordning fra forskerens side. Deres undersøkelser viser da også mer til deres egne forutsetninger enn til skriftet med dets grunnbegreper og helhetssyn. Overfor en sånn fremgangsmåte må man kunne forlange en klarere forståelse for det foreliggende materiale, en varere innfølingsevne og kongenialitet med det fremmedartede, en sikrere sans for de typisk hebraiske (semittiske) stilmidler — og slik at det hele bæres av større tillit til den tradisjon som har overlevert verket.

En sånn innstilling har mer senere forskere hatt, idet de ser enheten i boken og søker å forstå den utfra dens særegne forutsetninger. Så er tilfelle med bl. a. ODEBERG, HERTZBERG, BENTZEN, GALLING foruten PEDERSEN.[20])

Med varierende styrke har det også jevnlig blitt pekt på den greske filosofis innflytelse på utformingen av Qoh. Man har funnet det sikkert at epikuréisk, stoisk og heraklittisk filosofi «in wirrem Durcheinander» har påvirket Qoh.[21]) Ennvidere har en villet finne sammenheng med såvel egyptisk[22]) som babylonsk visdomsdiktning,[23]) også med buddhistiske og persiske åndsstrømninger skal der kunne påvises forbindelseslinjer.[24]) Aller senest betoner en amerikansk undersøkelse the «Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth».[25])

Dette enkelt sammenlignende arbeids metode består i en fremleting og rubrisering av parallelle enkeltutsagn og analoge uttrykksett. Mye interessant og verdifullt stoff er derved kommet frem og har bidratt til det fulle bilde av den åndshistoriske situasjon i en bestemt epoke.

Imidlertid er det også betenkelige svakheter ved arbeider etter denne metode. Begrepene og utsagnene skjæres ofte svært respekt-

løst ut av det faste mønster de er vevet inn i — og det ved en lang *tradisjon*. Man kan heller ikke forveksle analogi og genealogi.[26])

Derfor får den comparative og historisk-genetiske metode kun gjelde som et forstadium til den egentlige forståelse av et skrift eller en anskuelse. Til en sånn forståelse hører nemlig at man nøye akter på *samspillet mellom den samlede helhetsstruktur og enkeltbegrepenes, særlig grunnkonsepsjonenes funksjoner innenfor denne*. «Vandrer» en tanke, vil den også lett forandre funksjon og karakter fra den ene til den andre struktur, den «tar farge» — likesom den også «gir farge». Det er strukturene og ikke enkeltbegrepene som beveger seg i historiens løp, og de beveger seg støtvis, epokevis — nyfødes i kriser og revolusjoner. I idéhistorien er det også «solsystemer» eller «atomsystemer» med en «kjerne» og idéer som «kretser omkring» og står i en viss balanse til «kjernen».[27])

I stedet for da å knytte tråder i alle mulige retninger «utover», vil vi her forsøke å binde dem sammen til et bilde, et mønster.

Herutfra holder vi også for at det er hensiktsmessig å sentrere arbeidet om et samlende, koordinerende punkt. I høyere grad enn det tidligere har vært vanlig, betoner vi at dette punkt til en viss grad er i forfatteren selv. Mannen Qohælæth er den sentralskikkelse vi først må forsøke å tegne et bilde av.

II. *Mannen Qohælæth — empirikeren.*

Det materiale som kan belyse Qohs person er minimalt. Han vil skjules bak sitt verk. Men likevel er det noe overdrevet og misvisende når PEDERSEN hevder at vi ikke har noe svar på hvem denne Qoh er.[28]) Selv om ODEBERG tegner noen trekk i bildet, er hans holdning vesentlig reservert.[29]) Derimot har HERTZBERG og GORDIS et meget klarere syn for mannen bak verket, både det særpregede ved ham og det som binder ham til samtiden.[30]) De bruker relativt stor plass på å tegne tankesammenhengen og å finne grunnbegrepene hos Qoh , viser derved en annen vei enn GALLING som finner de enkelte sentenser og mindre sentensgrupper som «das allein Maßgebliche . . .» og vil «. . . immer von der einzelnen Sentenz ausgehen.[31])

Det er riktig at vi slett ingen ting vet om forfatterens rette, historiske *navn* og både p. g. a. det som er formålstjenlig og av plasshensyn vil vi her heller ikke gjette på hva som egentlig har bidratt til det pseudonym han har tatt eller fått.[32]) Vi bruker det

bare som hans egennavn og søker på andre veier å få kjennskap til hans person, hans type.

Qoh var en eldre, tilbakeskuende mann da han skrev sitt verk.[32]) Han har ikke vært noen fattig mann, men har høyst sannsynlig tilhørt aristokratiet i Jerusalem.[34]) Om hans familie er det vanskelig å slutte noe.[35]) Boken vitner om at han er fylt av en bitter ensomhetsfølelse, men bak den er en rotfestet «lust for life» — som vel har vært mer fremtredende i tidligere år.[36])

Men hvorvidt han så faktisk har gjennomlevet hva han i 2, 1—10 o. fl. st. beretter og som han foregir som virkelig skjedd, eller om det kun er realistisk fortalt billedtale, det er det svært vanskelig å dømme rett om.

Imidlertid er det p. d. e. s. for ensidig avbleket å hevde at det dreier seg om et «durch Weisheit temperiertes Torenleben» (DELITZSCH). Meget mer synes avsnittene å vitne for at selvopplevelsen har vært med å gi det negative og nedslående resultat. «Es handelt sich durchaus nicht nur om eine Reflexion, 'zu erfassen was Torheit ist' (THILO), sondern um ein wirkliches Handgemeinwerden mit der Torheit, — ein Hineingreifen ins volle Menschenleben.»[37])

Men p. d. a. s. må en ta med i bedømmelsen at «jegstilen» er ikke uvanlig i visdomslitteraturen til å uttrykke en livserfaring, som den vise ikke nødvendigvis behøver å ha erfart seg til selv.[38]) I vårt tilfelle er dertil «jeg-stilen» samtidig en konge-iklædning. For Qoh kan vanskelig ha vært konge selv.[39]) Men uten at Salomos navn er nevnt — og man kan sammenligne med de andre «Salomoskriftene» og grunne på årsaken hertil — så er det tydelig at han er den skikkelse som boken i visse deler er bygget opp over.[40])

Dermed er «konge-iklædning» og «jeg-stil» for Qoh blitt litterære former som han så ganske visst har fylt med egen erfaring. Men i det enkelte tilfelle å skjelne mellom form og innhold, mellom selvopplevelsens «erfaringsbevis» for den tese eller sluttsum han skal «bevise» og det blotte og bare «tankebevis», resonnement — det lar vi stå hen som en åpenbart uløselig oppgave.

På tross av de forbindelseslinjer man kan konstatere mellom Qoh og den øvrige chokma forblir han for det meste noe annet og mer enn de vanlige *ḥakāmīm*. FICHTNER finner også ingen plass for ham i sin studie over den nasjonaliseringens utviklingsprosess som den øvrige israelittisk-jødiske visdom har undergått fra den eldre mer universalistiske til den yngre mer jødiske chokma. Qoh er blitt stående utenfor denne tradisjonens utvikling fordi

han «hat den festen Boden der nationalen, gesetzlichen Religion nicht under den Füssen behalten, und darum ist er in Unsicherheit und Skeptizismus abgelitten».[41]) Men Qohs plass og lagnad er ikke bestemt med en så generell og unøyaktig sats. Det særlige ved ham er ikke hermed ydet rettferdighet, hvorfor hans verk er blitt mer levende og dyptgående enn andre bøker fra de vises krets — verker som har en tendens til å være tørre og ensidig moraliserende, i sine betraktninger ikke sjelden snusfornuftige.

Det er dette «mer» vi må få tak på, om vi skal skjønne litt av Qoh og hans verk. Noe av gåten løses vel ved den nøkkel Epilogisten gir i 12, 9. Det er ikke nok bare å karakterisere Qoh som en *ḥåkåm,* en «folkefostrer» som gav folket del i sin erkjennelse,[42]) derved knyttes han bare til sitt «laug». I tillegg kommer to aktive velbalformer *wᵉ'izzen wᵉḥiqqer,* den første hap. leg., den andre hap. leg. i piel. BENTZEN tar disse sammen med det tredje verbet *tiqqen* og lar dem alle nærmere bestemmes og avgrenses ved akkusativen *mᵉšålīm harbē:* «Han samlede, overvejede, granskede ordsprog, visdomssentenser». [43]) Konstruksjonen blir i så tilfelle svært tung og klosset — løsningen ligger vel i det enklestes favør.

Tekstoverleveringen har hatt vanskeligheter med første verbet idet både LXX og Peshitta, Aquila og Targumen har gått sin egen vei og setter det i forbindelse med roten *'zn* = øre, høre . . ., hvilket gir en meget kunstig og usannsynlig mening i konteksten. HORST foreslår i KITTELs Biblia en tekstforandring: *wᵉ'ēn ḥeqær,* et forslag som mer synes å øke enn minske vanskelighetene.[44]) Vi ønsker å beholde den overleverte masorettekst såsant den gir en sannsynlig mening som går organisk og naturlig inn i sammenhengen. Vi tar da vårt utgangspunkt i HERTZBERG og GESENIUS-BUHL som setter verbet i forbindelse med *mo'znayīm* = to vektskåler, vekt. I overensstemmelse hermed parafraserer HERTZBERG til dets saksinnhold og bestemmer det som «das kritische Betrachten und Gegeneinander-Abwägen der Worte und Gedanken . . ., worauf ohne weiteres das danebengestellte *wᵉḥiqqer* 'erforschen' führt».[45]) Heller ikke HERTZBERG finner at de to verbene refererer til det formale kun — «das Versmaß oder den Parallellismus».

Vi mener at HERTZBERGs linje leder naturligst inn i kontekstens organiske enhet og vi begrunner vår oppfatning *ut fra de to* «*wᵉ*» som på annen måte ville gjøre konstruksjonen uforståelig hard og kunstig. Ennvidere stadfester de mange andre ord for «(under-)søke» og «forske» som finnes i Qoh[46]) vår oppfat-

ning av dette mer dunkle sted. Skjønt vi har in mente at disse verbene er hap. leg., slutter vi da for det første at de ikke alene er løst knyttet til den følgende akkusativ, men at de heller står absolutt og karakteriserer Qohs arbeidsmåte og metode i sin alminnelighet og at disse sjeldne ord for det annet nettopp derfor gir noe av særlingen Qohs særkjenne.

Qoh blir da granskeren som «veier» og «forsker». Mens de andre vise gir råd og veiretning i enkeltsituasjoner for det meste, pirker Qoh ved røttene av ikke bare jødens, men ethvert menneskes eksistens. Han er den prinsipielle tenker som tar opp menneskelivets grunnlagsproblemer — hele tiden på et praktisk eksistensielt plan.[47])

I sin tankeføring og i sin litterære stil er han ennå *semitten* — slik PEDERSEN så klart har påvist det.[48]) Derimot er det utvilsomt en vesteuropeisk anakronisme når HEMPEL finner at det egenartede for en del bunner i hans «logisk-konsekvente tenkning».[49]) Man kan nok i hans innstilling med tvil og opposisjon merke «nytiden»med dens rasjonalistiske og anthroposentriske drag — skjønt dette var også alminnelig i den eldre, universalistiske visdom! — Men til hans nyinnsats vil man mer enn før måtte regne med hans vesens originalitet, med *mennesket Qoh* «der allerdings wie kaum ein anderer 'ein Mensch mit seinem Widerspruch' gewesen ist».[50]) Meget mer enn en eksponent for den hellenistiske «nytid» i Israel er Qoh en bestemt menneskетype i jødiske klær på jødisk grunn — den kritiske, skeptiske tenker, noe ensom og trist med sin tvil og negativitet.[51])

Det rike religiøse liv i Israel slik de profetiske skrifter særlig lar oss lære det å kjenne, er nesten tørket helt inn i visdomskretsene i sin alminnelighet, hos Qoh i særdeleshet. Han tilber ikke, erkjenner bare og konstaterer fakta. Med sin kjølige, rasjonalistiske innstilling er han filosofen blant de gtl forfattere[52] — uten at man kan ta ham til inntekt for noen kjent filosofi.[53]) Ethvert forsøk på det vil strande. For det er først og fremst seg selv han er.

I sitt vesen og sin arbeidsmåte minner han mer om moderne naturforskere enn såkalte «kateterfilosofer». For sine erkjennelser har han vunnet «by trial and error» — for å benytte et kjent uttrykk fra psykologien. Han er eksperimentatoren som selvstendig søker og bestemmer sine prøver og midler for om mulig å vinne frem til et sluttresultat, en *hovedsum* — *ḥæšbōn*.[54]) Selv om hans utredninger da alltid står i nær korrespondanse med det levende liv, er likevel ikke hans erfaringer umiddelbare og friske — de er

alltid behersket, hans selvopplevelse transponert ved refleksjon. Han er ikke overrent av «livet», ingen lidelsesskikkelse som en Hiob eller en Jeremia. Han har nok kunnet bli «fortvilet», «lei av livet» — men også dette er noe han skuer tilbake på.[55]) På tross av de underlige motsetninger som vi finner i hans verk, virker det likevel som den gamle Qoh har tilkjempet seg ro og likevekt.

Overfor sitt «laug» var Qoh «l'enfant terrible». Likevel ble han ingen ensom mann — han dannet nemlig skole med sin tenkning. Og det er disse hans etterkommere Sap Sal tar kampen opp imot.[56]) Med dette får bildet det rette perspektiv og relieff. For vi er hermed kommet til resultatene av hans «eksperimenter»: hans idéverden, som gir oss det klareste og mest eksakte inntrykk av hans nyinnsats og egenart i det israelittiske åndsliv ved utgangen av den gtl epoke.

III. *Hovedlinjer i hans dialektiske tankehelhet.*

Den israelittiske tenkning er praktisk innstilt. Dens virkeområde er hverdagens utallige, skiftende situasjoner og dens ypperste frukt er visdommen. Dens begreper er ikke nøye avgrensede definisjoner, men karakteriserende helheter som setter det eiendommelige og egenartede ved saken i brennpunktet. Dens argumentering er ikke den logisk skrittvise og fremadskridende, men en repeterende og billedmessig belysning av den «konklusjon» som allerede fra begynnelsen er satt frem.[57])

Disse PEDERSENs iakttagelser bekreftes i det store og hele av Qoh, særlig hva bokens komposisjon og «bevisførsel» angår. Det er nemlig sitt forskningsresultat Qoh har satt seg fore å «bevise». Den totalt negative *hovedsum*, hans «konklusjon», slår han da opp med en gang 1, 2 og han slutter sitt verk med en formell variasjon av samme 12, 8 — som skulle han med eldre matematikere si: quod erat demonstrandum! I mellomtiden har han så latt de forskjellige livsområder belyse = bevise satsen, utføre regnestykket.

Å gi en parafraserende gjengivelse av bokens innhold og gang,[58]) hjelper en ganske visst til bedre oversikt likesom Qohs egen fremstilling kommer mer til sin rett, men m. h. t. plassen her vil likevel et sånt resymé være uhensiktsmessig, idet vi ved en prinsipiell bedømmelse mer har behov for å kjenne tankene i deres strukturelle sammenheng, så vel det udiskutable aksiomsgrunnlag som

konsekvensene av det. Vi må kjenne komponentene i helheten og deres innbyrdes rangsverdi.

*

I den israelittiske verden — som i den semittiske i det hele — finnes ikke slik som blant germanerne den korte vei mellom guder og mennesker. Der har man den gradvise overgang med halvguder og guddommeliggjorte mennesker, mens her er alltid avstanden mellom himmel og jord uoverkommelig nedenfra. Forholdet til gudene eller Gud karakteriseres med de to ord: HERRE — trell.[59])

Hos Qoh er denne avstand ytterligere skjerpet, tyngdepunktet i forholdet er her skjøvet helt over på GUD.

> «Vær ikke for snar med din munn,
> og la ikke ditt hjerte forhaste seg
> med å bære frem et ord for Guds åsyn!
> *For Gud er i himmelen og du på jorden!*
> La derfor dine ord være få!» 5, 1.

Gud i himmelen er den opphøyde og mektige hvis ord skal høres. Det er noe fryktelig ved den store avstand, noe frykt-inngydende. Hos Den opphøyde står alt fast og varer evig. Hva han gjør, kan ingen gjøre om, 7, 13.

> «Jeg erkjenner at
> alt hva Gud gjør, varer evig;
> intet kan legges til — og intet trekkes i fra», 3, 14.

Gud alene, i total suverenitet, er den bestemmende. Han er herskeren og styreren. Som Gud er evig og uforanderlig så er også den lovmessighet og faste orden det som han styrer og hersker ved. «Nedenfra» kan denne lovmessighet imidlertid se ut som en blind gjentagelse:

> «Det som har vært, er det som skal bli —
> det som er hendt, er det som skal hende —
> og det er intet nytt under solen», 1, 9.

Men sammenholder man dette «geo-sentriske» utsagn med det «theosentriske» i 3, 15, får en se at det i virkeligheten ikke er noen blind gjentagelse. For det er Gud som griper inn og *skaper* denne ubrytelige orden — den blir bare et mektig uttrykk for hans herrevelde:

«Hva der er, var allerede før —
og hva der skal bli, det har også vært før ...
Gud søker frem igjen det forgangne.»

Det som nettopp motvirker at Qohs Gud kommer til å falle sammen med det mekanisk virkende prinsipp, er tanken om skaperguden. HERTZBERG har æren for å ha påvist tydelig i hvilket sterkt avhengighetsforhold Qoh står til de hebraiske skapelsesberetninger og -anskuelser i Gen's første kapitler. Hans konklusjon lyder noe kategorisk: «Es ist kein Zweifel: Das Buch Qoh *ist geschrieben mit Gen 1—4 vor den Augen seines Verfassers; die Lebensanschauung Qohs ist an der Schöpfungsgeschichte gebildet.*[60]) I hvert fall er Gud — foruten å være den suverent herskende Majestet — skaperen og giveren av alt.[61]) Ikke noe er unntatt fra hans herrevelde. Han har råderetten over alt — fordi han har skapt alt. Hans skapermakt strekker seg så vidt at han ikke bare har skapt den gode dag, men også den onde, 7, 14. På alle måter får Gud for Qoh forbli én, all hedensk dualisme i tilværelsen er konsekvent skåret bort; hver tings opprinnelse søkes i Gud skaperen — all ordens ubrytelighet i Gud herskeren. Boken som HEINE kaller «Hohelied des Skepsis» og DELITZSCH «Hohelied der Gottesfurcht» burde vel — om man da skal gjøre den tvilsomme ting å bringe den på en entydig formel — kalles «den totale monoteismes høysang».

Dette får også — etter vår mening — være forutsetningsgrunnlaget for den riktige forståelse og tolkning av de skjønne stykkene 1, 4—8 og 3, 1—8 som en tid lang var loci classici for påvisningen av gresk tankelån hos Qoh.[62])

Det er samme stilpreg i de to perikoper og begge tilknyttes spørsmålet om hvilken vinning, *yitrōn,* mennesket har av sitt «slit», sin «plage» når forholdene er som de er, 1, 3 og 3, 10. I c. 1 er det naturen, jorderiket og generasjonene der som står i siktepunktet. Det ubrytelige kretsløp synes å være en plage for menneskene — fordi de ikke har den ringeste innflytelse på det. Det går sin gang og de må finne seg i det. Men også dette har sin grunn i Gud — det er *gitt* av Gud. I c. 3 er det enkeltmenneskene som står i siktepunktet. Hovedordene er som PEDERSEN særlig har påvist, de hebraiske betegnelser for «tid», nemlig «overskriftens» *zᵉmān* og *ᶜet,* som han finner nærmer seg sterkt til vårt *skjebne, lagnad, tilskikkelse.*[63]) Men den «tid» som er «fastsatt for hvert foretagende under himmelen», er «fastsatt», *gitt* av Gud, v. 10. Lagnaden er

ikke en hemmelighetsfull, upersonlig makt, Gud er ikke skjebnen, men han fastsetter og gir den, hersker over den i full frihet og råderett. Mennesket har ikke evne eller mulighet til å forandre det aller minste på det som Gud måtte bestemme — selv ikke ved sin visdom eller sin personlige rettferdighet.[64]) Det er som Pauli spørsmål: «Hva fortrinn har da jøden?» Rm. 3, 1, også brenner i Qoh — etter sine forutsetninger formulerer han det bare noe annerledes, 9, 1 ff.

Så er da Gud for Qoh både skaperen og giveren av alle ting, men aller mest er han den nesten despotisk suverene og ene absolutte Majestet.

Dette Qohs gudsbegrep er like langt fra NTs «Fader vår» som fra fedrenes frelser og «utløser», som førte dem ut av trellehuset med «sterk hånd» og «utrakt arm», hvem man kunne feste tillit og fortrøstning til, *hæ'ᵉmīn bᵉ*.[65]) Som Qoh ikke tilber, bare erkjenner og konstaterer fakta og erfaringer, har han heller ingen fortrøstning eller tillit, men kun en forvisset viden om at Gud diskuterer man ganske enkelt ikke. Han *er* der bare. *Gud er Gud.*

Men denne del av hans gudsbegrep peker da i retning av den senere jødedoms «fjerne» Gud og såre opphøyde Majestet, likesom hans utelukkelse av *YHWH*-navnet fører mot senjødedommens fulle konsekvens på dette punkt. Etter dette skulle det så være tydelig at Qoh samtidig med at han har dratt den fulle konsekvens av den israelske monoteisme på bekostning av andre momenter, står på grensen av den gammel-israelske tro som GT representerer.[66])

Dette sitt syn på Gud har ikke Qoh fått ved åpenbaringer og visjoner — den profetiske tidsalder er forbi. Hans standplass er ikke templet — han nevner det knapt. Det er langt mellom Jesaja c. 6 og Qohs stillferdige «Hvem vet? . . .» Hans perspektiv er ikke et storslagent sub specie aeternitatis, men et rolig og kjølig *sub sole*.

Humanisten Qoh står i lidelsesfellesskap med menneskene under himmelen. Som andre i den humanistiske åndsstrømning har han vel opprinnelig hatt et mer optimistisk syn på mennesket og dets muligheter, men hans «observasjoner» har brakt ham til å forlate visdomsskolenes lette optimisme:

> «Jeg så alle gjerninger som gjøres under solen,
> og se: *alt er tomhet og jag etter vind!*» 1, 14.

For korrelatet til Guds storhet er menneskets ringhet og lavhet.

Til det evige ved Gud svarer menneskets korte eksistens, begrenset som det er av døden som ikke gjør forskjell på rik eller fattig, vis eller dåre. Mot Guds frie suverenitet står menneskets skjebnebundethet — overgitt til og underlagt som det er naturkreftenes skiftende regelmessighet og «tidens» udiskutable tilskikkelser. Mennesket formår ingen ting, det er en fange og en trell under GUD! Qoh er konsekvent i sin dialektikk — men ikke med glede. «For hvor det er megen visdom, der er det megen gremmelse; og den som øker kunnskap, øker smerte», 1, 18. Selv det som er «laugets» fortrinn og «adel» blir ham en plage og noe avskyelig.

Den menneskelige udugelighet og maktesløshet overfor Gud er det tema som Qoh stadig lager nye variasjoner over.

> «Se på Guds verk!
> For hvem kan gjøre rett
> hva han har gjort kroket?» 7,13.
> «Det som er kroket, kan ikke bli rett —
> det som mangler, kan ikke regnes med», 1, 15.

De to tanketråder er uløselig tvunnet sammen hos Qoh at mens alt på Guds side er totalt, fullkomment — er det på menneskets side relativt og stykkevis. Og hva mennesket måtte ha, har det fått av Gud.[67]) Hva det enn måtte finne på å gjøre av godt eller ondt skal det like fullt frem for Gud dommeren, 12, 14: «For hver gjerning vil Gud føre frem for dommen over alt som er skjult, enten det er godt eller ondt». Med disse ord slutter boken.

(Forts.)

ANMERKNINGER

1) Cf. NESTLE, Nov. test. graece, 1952, p. 662 ff. Se dog til H. W. HERTZBERG, Der Prediger (Qohelet), bind XVI, 4 i SELLIN, Kommentar zum Alten Testament, Lpz. 1932, pp. 2 f. (Her sitert som HERTZBERG.)
2) Anført etter muntlig meddelelse fra prof. dr. Andr. SEIERSTAD.
3) Cf. Lev 19, 2. Dt 6, 5; 10, 12. I Reg 8, 61 o. fl. st. Cf. for øvrig Conny EDLUND, Das Auge der Einfalt, Upps. 1952, den gtl del — foruten Torbjørn OSNES, Fullkommenhetstanken i Det nye testamente, Oslo 1954, den gtl del.
4) For den nærmere begrunnelse — se til anm. 39 nedenfor.
5) HERTZBERG, p. 22. SELLIN—ROST, Einleitung in das Alte Testament, Hdlb. 1950, pp. 171 og 198. (Sitert i det følgende som SELLIN—ROST.) Robert GORDIS, Koheleth — the Man and his World, Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, Vol. XIX, New York 1951 (her sit. som GORDIS), p. 67, setter den til 250. Flere vegrer seg imidlertid for å tidfeste den nøyaktig.
6) Se f. eks. Rud KITTEL, Geschichte des Volkes Israel, III, 2 Stuttg. 1929, pp. 519 ff. og Harris BIRKELAND, The Language of Jesus, Avh. utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. 1954. No. 1, pp. 6 ff.
7) Transkripsjonen av hebraiske ord, som ikke er blitt helt innarbeidete faguttrykk, følger, så langt det er trykkteknisk mulig, Harris BIRKELAND, Akzent und Vokalismus im Althebräischen, Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. 1940. No. 3.
8) Cf. Esra 9, 1 f. 10, 3. Neh 8, 1—8; 9, 2—3; 13, 1—3 og 25—27.
9) SELLIN—ROST, pp. 155 f.
10) Jer 18, 18. Se også Ez 7, 26.
11) Prov c. 1—9. C. 23—24. Qoh 11, 9—12, 1.
12) Så f. eks. 1, 15 og 18; 4, 17; 5, 1—11; 7, 1—14 og 19—22; 8, 1—8; 9, 16—18; c. 10;

11, 4 og 7. Hermed er dog ikke sagt at disse avsnitt ikke også hører organisk med i Qohs helhet.

13) Ex. 19, 5.

14) Se bl. a. Hiob 7, 1 ff. og 17 ff. 30, 5. Ps 8, 5; 90, 3. Prov 30, 2 f; 27, 19. Qoh 2, 3, 21 f., 24, 26; 3, 18 f.; 6, 10, 12; 7, 29; 8, 6, 15; 9, 12; 12, 5.

15) Cf. Hiob 4, 6; 22, 4. Prov 10, 27; 15, 33; 19, 23; 23, 17. Qoh 3, 14; 8, 12; 12, 13.

16) Så er tilfelle med Qoh og Hiob. Se til W. BOUSSET, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berl. 1906, pp. 352 ff.

17) C. SIEGFRIED, Prediger u. Hoheslied übers. u. erkl., Göttinger Handkommentar zum Alten Testament II, 3, 2. 1898.

18) P. HAUPT, Kohelet oder Weltschmerz in der Bibel, 1905.

19) G. BICKELL, Der Prediger über den Wert des Daseins, 1884.

20) Hugo ODEBERG, Qohælæth. A Commentary on the Book of Ecclesiastes. Upps. 1929. (Sitert som ODEBERG.) Aage BENTZEN, Prædikerens Bog, Kbhn. MCMXLII. (Sitert som BENTZEN.) Kurt GALLING, Der Prediger i EISSFELDT, Handbuch zum Alten Testament, Erste Reihe, 18, Tüb. 1940, pp. 47—90. (Her: GALLING.) Johs. PEDERSEN, Gammeltestamentlig Skepticisme, Tidsskriftet EDDA IV, 1915, pp. 273—315. Omarbeidet og komplettert: Scepticisme israélite, Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, Strasbourg 1930, pp. 317—370. Som særtrykk: Cahiers de la Revue . . ., No. 22, 1931; som vi har benyttet.

21) SELLIN—ROST, p. 171. Av litteraturen: H. RANSTON, Eccl and the early Greek Wisdom Literature, 1925. P. HEINISCH, Griechische Philosophie und AT. I. Die palästinensischen Bücher, Biblische Zeitfragen, 6, Münster 1913, pp. 201—280. A. PALM, Qoh und die nacharistotelische Philosophie, Mannh. 1885. E. PFLEIDERER, Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee, Berl. 1886. E. SELLIN, Die Spuren griechischer Philosophie im AT, 1905.

22) P. HUMBERT, Recherches sur les sources egyptiennes de la litterature sapientale d'Israél, Neuchâtel 1929. A. ERMAN, Die Literatur der Ägypter, 1923.

23) E. EBELING, Ein Babylonischer Kohelet, Berliner Beiträge zur Keilschriftforschung I, 1, 1922.

24) G. SALKINOWITZ, Pessimistische Strömungen im Judentum, Berl. 1907. P. KLEINERT, Sind im Buche Koheleth ausserhebräische Einflüsse anzuerkennen? Theologische Studien und Kritiken (ThStKr), 1883, pp. 671—82. *Samme:* Zur religions- und kulturgeschichtlichen Stellung des Buches Koheleth, ThStKr., 1909, pp. 493—529.

25) S. J. MITCHELL J. DAHOOD, op. cit., Roma 1952. (Off-print from BIBLICA 33 [1952] 30—52. 191—221.)

26) Cf. Olaf MOE, Apostelen Paulus' forkyndelse og lære, 1947², p. 320.

27) Impulser til denne metode har jeg særlig mottatt fra prof. BIRKELANDS forannevnte *språkhistoriske arbeide* (anm. 7), hvor han som den første semittist benytter seg av den fonologiske skoles strukturelle synspunkter ved beskrivelsen av den hebraiske språkutvikling. Dertil har min lærer prof. dr. Ivar P. SEIERSTADS forelesninger ført meg i samme metodiske retning, særlig til å se den gtl litteraturs eksklusivitet og store egenverdi. Men utarbeidelsen og anvendelsen av metoden står selvfølgelig helt for min egen regning. Det kan også understrekes at ovenstående, generelle kritiske merknader til tidligere Qoh-arbeider selvsagt ikke er ment som egentlige imøtegåelser, men er bare korte uttrykk for forfatterens alminnelige skepsis overfor de benyttede metoder.

28) EDDA IV, p. 282 og Scept., p. 12.

29) «Concerning the author's personality and social position not much may be safely deduced from the book», op. cit., p. 95.

30) HERTZBERG, pp. 29—47. GORDIS, pp. 63 ff.

31) Op. cit., p. 49. Dog har også GALLING en viss forståelse for mannen bak verket, s. s. foruten ZAW 50, NF 9, pp. 277 ff.

32) Men vi viser til Otto EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament, Tüb. 1934, pp. 550 ff. og HERTZBERG, p. 30.

33) NB! de mange perfektumsformer Qoh benytter: 1, 13 f. og 17, pass. For øvrig betoner vi at det i denne sammenheng er irrelevant å gå inn på spørsmålet om hvem som sannsynligst har skrevet boken — Qoh eller Epilogisten (utenom anhanget 12, 9—14) eller atter andre. Sånn vi ser det, får det avgjørende være at boken bæres av *én* manns ånd, nemlig Qoh — som vi da også lar forbli forfatteren her.

34) Se hertil GORDIS' utredning p. 76, HERTZBERG, pp. 19 ff.

35) GORDIS, p. 78.

36) GORDIS, pp. 78 f.

37) HERTZBERG, p. 71.

38) HERTZBERG, p. 31.

39) Med sin «kongelige» skildring kan ikke Qoh mene noen annen enn kong Salomo, hvortil også 1, 1, 12, 16; 2, 1 ff. delvis passer. Imidlertid kolliderer 1, 12's *hâyîtî* med Salomos historie (cf. dog Ivan ENGNELLs oppfatning av perfektumsformene i hans Gamla Testamentet. En traditionshistorisk inledning, I, Stklm. 1945, p. 21!). I 1, 16 skjuler det seg en anakronisme, «dem Qoh schwebt die lange Reihe der Davididen vor, von denen keiner auch nur entfernt sich mit Salomo an Weisheit messen konnte, so dass er unwillkürlich aus der fingierten Vergangenheit in seine eigene Gegenwart zurücktritt», HERTZBERG, p. 67. Likedan viser skildringene i 3, 16; 4, 1; 5, 7 f. og 7, 15 sammenlignet med 7, 10 at det dreier seg om en sen tid i Israel. PEDERSEN viser til at en pessimisme og skeptisisme som i Qoh bare

eller helst hører hjemme i en senere periode i et folks liv, EDDA IV, p. 284, Scept., p. 15, — skjønt, hvorvidt var Qoh en eksponent for den alminnelige innstilling i folket? Men klarere viser det sterkt aramaiskfargede språket i boken at den stammer fra sen ettereksilsk tid. Derfor den sene datering vi har benyttet oss av ovenfor. Ikke desto mindre er det lett skjønnelig at Salomo-iklædningen kan virke forvirrende — så er tydelig i den senjødiske litteratur hvor uttalelsene angående bokens forfatter og hovedperson faller svært forskjellig, man se f. eks. bBaba Bathra 15a, Tosefta Yadayim II, bMegilla 7a, bSjabbat 30 ab, for øvrig er å henvise til Aug. WÜNSCHE, Der Midrasch Kohelet, Bibliotheca Rabbinica, I, Lpz. 1880, pp. XIV ff. og 1 ff. LUTHER har følt problemet mer historisk, hvorfor han i en av sine Tischreden kan si: «So hat er selbst das Buch, den Prediger, nicht geschrieben, sondern ist zur Zeit der Makkabäer von Sirach gemacht», Erl. 62, p. 128. Bred og moderne tilrettelegning: HERTZBERG, pp. 19—32 og GORDIS, pp. 63—67.

40) Så bare i de par første kapitler, siden forsvinner han fordi han ikke lenger har noen funksjon i fremstillingen.
41) Johannes FICHTNER, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung, Beihefte zur ZAW 62, Giessen 1933, p. 127.
42) Se ovenfor og anm. 11—15.
43) BENTZEN, op. cit., p. 136.
44) Konstruksjonen er brukt på følgende steder *med relasjon til Gud* (hans «egenskaper» eller gjerninger): Jes 40, 28. Ps 145, 3. Hi 5, 9; 9, 10; 36, 26. Den er dertil brukt adjektivisk. Til Prov 25, 3 cf. v. 2 hvor det også handler om Gud, hans ære, når han skjuler og gjør uransakelig.
45) Op. cit., p. 186.
46) 1, 13—18; 2, 12 og 21; 3, 11 f. og 14; 7, 23—25; 8, 16—17; 9, 1.
47) HERTZBERG, p. 186. «Vielmehr ist 'wog ab und forschte' eine ausgezeichnete Beschreibung gerade der Art Qohs; man denke an die Einwürfe, die er selbst macht und dann widerlegt».
48) EDDA IV, pp. 273 f. *Scept.*, pp. 1 f.: «Cependant, l'Ecclésiaste ne renie point son caractère juif, même quant à la forme. Dans une thèse grecque ou moderne, on exigerait une construction successive des preuves pour s'approcher de plus en plus de la conclusion qui ressortirait finalement comme la conséquence nécessaire de ce qui précède. L'Ecclésiaste, restant bien dans la mentalité sémitique, dit immédiatement toute la vérité qui lui tient au coeur, pour donner ensuite ses preuves faiblement enchaînées, sans progression, sans retours.»
49) J. HEMPEL, Die althebräische Literatur, 1930, p. 191.
50) FICHTNER, op. cit., p. 9.
51) Cf. HERTZBERGS ord, p. 54: «Qoh ist die natürliche Reaktion des scharf beobachtenden und denkenden Menschen gegen die übliche Weisheit. Der Blick in die Umwelt lehrt uns, dass das *etwas Typisches* ist, dass Skepsis und Aufbegehren, Problematik und Pessimismus urewige Dinge sind, die unter gewissen Gegebenheiten und bei gewissen Persönlichkeiten zu allen Zeiten und unter allen Völkern möglich sind.»
52) Mot SELLIN—ROST, p. 171.
53) Cf. P. HEINISCH, op. cit., pp. 244 ff. Se også ODEBERG, pp. 90 ff.
54) Ordet som GESENIUS—BUHL oversetter med «Berechnung, Denkergebnis», finnes kun hos Qoh i 7, 27 foruten 7, 25 og 9, 10 (og hos Sir.). Det angir treffende hans streben etter helhet.
55) 2, 17 f., 20. NB. fortidsformene! Alment: 1, 18; 2, 22 f.; 5, 15 f.
56) Se hertil HERTZBERG, pp. 44 f.
57) PEDERSEN, Israel I—II, Kbhvn. 1920, pp. 75 ff. Cf. også anm. 48 ovenfor.
58) Så bl. a. PEDERSEN, EDDA IV, pp. 274—282 og Scept., pp. 2—12.
59) Otto PROCKSCH, Theologie des Alten Testament, Gütersl. 1950, p. 68.
60) HERTZBERG, p. 40 — se for øvrig pp. 37—40.
61) Se særlig 2, 26; 5, 17 ff.
62) Cf. de forskjellige kommentarer til stedene, samt litteraturen nevnt i anm. 21 ovenfor. Dessverre kan vi ikke i denne sammenheng gå noe inn på drøftelsene her. Dog vil vi fra HERTZBERG, p. 49, sitere: «Aber wenn wirklich Anklänge da sein sollten, so ist doch der Ausgangspunkt für Qoh, den strengen Theisten, ein völlig anderer als für jene Griechen, bei denen die Gesetzlichkeit einer immanenten Weltvernunft entstammt... Der alttestamentliche Gott als Schöpfer und Geber von allem steht ständig zwischen der Stoa und Qoh.» Se også til PEDERSEN, EDDA IV, pp. 300 ff., Scept., pp. 34 ff., hvor han legger stor vekt på å finne det rette saksinnhold i betegnelsene *zemân* og *cet*, hva det hebraiske tidsbegrep innebærer på vårt sted.
63) Se det ovenfor anførte.
64) 9, 1 ff.
65) Gen. 15, 6. Ex. 14, 31 pass. Cf. Martin BUBER, Zwei Glaubensweisen, Zür. 1950, særlig pp. 41 ff., men for øvrig hele denne «Auseinandersetzung» mellom jødedom og kristendom i tilknytning til begrepene «Emuna» fra GT og «Pistis» fra NT.
66) Cf. PEDERSEN, EDDA IV, p. 315 og *Scept.*, p. 54: «Au temps de Jésus-Christ, le judaïsme devait prendre la forme rigide et rigoureuse qui a été décisive pour sa vie postérieure. L'Ecclésiaste est un témoignage intéressant de la marche des idées qui a précède cette époque. Il n'appartient ni à l'ancien Israél, ni au judaïsme postérieure, mais à la transition de l'un à l'autre.»
67) Se til anm. 61 og 62 (sitatet fra HERTZBERG, slutten).

EMIL BRUNNERS FORSONINGSLÆRE

Av Mauritz Brøndal.

Et av de seneste forsøk på å løse det ennå uløste forsoningsproblem er lagt fram av dr. theol. Emil Brunner i to av hans bøker; den ene av populærvitenskapelig art: «Der Mittler», utkommet i fjerde opplag 1947 (nedenfor kjennetegnet «M»), den annen dogmatisk formulert: «Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung», Dogm. bd. II, 1950 (nedenfor kjennetegnet «D»). Tilsammen gir disse to bøker en grei fremstilling av Brunners forsoningstenkning.

Brunner anser selv sin lære som et tredje alternativ i tillegg til de to, som hittil har dominert den teologiske tenkning: *Anselms* såkalte *objektive* og *Abælards* såkalte *subjektive* forsoningslære (M. s. 397). Han gir sin lære betegnelsen: *Objektiv-subjektiv,* idet han vil erkjenne både et objektivt og et subjektivt moment i Kristi forsoningsverk (D. s. 342). Dette er for Brunner et *åpenbaringsverk.* Han skriver:

> Midlerens verk er først og fremfor alt: Åpenbaringen. «Jeg har åpenbart dem ditt navn.» Det er betydningen av den evige Gudssønnens menneskevorden (M. s. 374).

Da synden ødela menneskenes samfunn med Gud, ødela den samtidig menneskenes erkjennelse av Gud. Veien tilbake til fornyet samfunn må derfor gå gjennom en fornyet erkjennelse, og denne veien heter åpenbaring.

> Fordi erkjennelsesordningen er ødelagt, kan Gud ikke mer uten videre erkjennes. Det trenges en «overordentlig» guddommelig foranstaltning, en særskilt guddommelig selv*åpenbaring.*
>
> Fordi den guddommelige livsordning er ødelagt, fordi samfunnet med Gud er brutt istykker og den guddommelige kjær-

lighet forspilt, trenges en overordentlig foranstaltning til en sammenknytning av de avrevne tråder, altså en særskilt guddommelig forsoning. Begge, forsoningen og åpenbaringen, tyder på det samme punkt (M. s. 439). Forsoningen og åpenbaringen er bundet sammen, ja rett forstått er det en og samme ting («eins». M. s. 442).

*

Brunner legger grunnlaget for det særegne ved sin forsoningslære i og med framstillingen av det opprinnelige gudsforhold som et *lovfritt* samfunn. Han skriver:

> I det opprinnelige gudsforhold er det mellom den skjenkende Gudsvilje og menneskets barnlige tillit ingen mellominstans for hånden, ingen abstrakt, upersonlig «lov». Mennesket er umiddelbart overfor den skjenkende Gud, som gjør krav på det for sin kjærlighet. Det eneste Skal byder: La dig elske. Lev i min kjærlighet. Men dette Skal er, fordi det er oppfordringen til å motta kjærlighet, nettopp ingen lov (D. s. 137).

Syndefallet gjorde slutt på dette lovfrie kjærlighetsforhold. I stedet kom et «lovmessig» (gesetzlich) forhold. Menneskets ved synden ødelagte — «forkjærte» — erkjennelse oppfattet Gud som en streng potentat, hvis vilje var «lov», som skulle lydes.

> Mennesket kan nå slett ikke mer annet enn misforstå sin eksistens som lovmessig. Det står nå under tvang av den moralistiske misforståelse at det selv må gjøre det gode, og derfor, fordi det må, også kan (D. s. 138).

Og Gud på sin side åpenbarte seg fra nå av slik. Han trådte fram «som den hellige Gud, som lar ham, det ulydige menneske, merke sin motstand» (D. s. 136). Han kunngjorde menneskene sin vilje som «lov». Det var hans «vrede svar på menneskets synd», sier Brunner (D. s. 139). Det «loviske» samfunn med all den lidelse og nød som fløt av et sådant «forkjært» gudsforhold, var syndens straff. Brunner taler om lovens forbannelse som «loviskhetens forbannelse» (der Fluch der Gesetzlichkeit), D. s. 350. Samtidig som det var syndens straff skulle det være

> det middel, gjennom hvilket Gud modner menneskets syndige frafall (Rom. 7, 7 flg.). På loven må mennesket strande om det skal kunne forstå og gripe Guds nåde (D. s. 139).

Brunner tenker seg dette lovmessige forholdet av statsrettslig art, innenfor rammen av et «absolutt monarki» (M. s. 425). Loven trer fram som monarkens suverene vilje, «den guddommelige *Herre*-vilje, dens vilje, som er verdens skaper» (M. s. 415). Dens eneste siktemål er å verne om Guds ære, Guds majestetsrett. Brunner betegner den derfor også som «Loven om Guds guddommelighet» (M. s. 401). Menneskene er overfor denne guddommelige Herre-vilje å betrakte som *treller,* Guds livegne, Guds eiendom» (M. s. 417).

*

Forandringen i gudsforholdet ligner Brunner med en «kløft» mellom Gud og menneskene. Intet menneske kan stige over denne kløften. Bare Gud kan, og han gjør det i Kristus. I denne forbindelse taler Brunner om Kristi forsoningsverk som: Guds selvbevegelse til mennesket (M. s. 442).

> Gud kommer, må komme, vil komme, fordi skapningen har fjernet seg fra ham (M. s. 259). — — Sola Gratia betyr: *Gud* går veien, ikke mennesket, Gud overvinner avstanden, som skiller ham fra oss, Gud kommer til mennesket, ikke mennesket til Gud, fordi bare Gud kan gå den veien, da han har en dimensjon, som slett ikke ligger innenfor det menneskelige «Gå»s rekkevidde. Han er uendelig. — — Uten dette Guds komme i åpenbaring kan mennesket ikke erkjenne Gud, og uten dette Guds komme i forsoningen og forløsningen kan ikke mennesket ha samfunn med Gud (M. s. 263).

På den menneskelige side av kløften mellom Gud og menneskene ligger *syndeskylden,* uendelig og fryktelig.

> Sin uendelighet har den menneskelige skyld fra Gud, akkurat som våre sjeler har sin uendelighet derav at Guds uendelighet speiler seg i den. Fordi Gud er oss så nær, derfor er skylden så fryktelig. Jo mer en erkjenner synden som synd mot Gud, desto alvorligere blir den; og jo mer den blir erkjent som synd mot Gud, desto mer blir den erkjent som umulig å gjøre god igjen (als nicht gut zu machen), som skyld. Begge er uttrykk for det virkelig (wahrhaft) personlige forhold mellom Gud og mennesket (M. s. 400).

Brunner ligner syndeskylden med en stor *klippeblokk,* liggende imellom Gud og menneskene, som de siste ikke kan flytte eller

overvinne. På Guds side av kløften ligger Guds *vrede*. Synden har krenket Guds ære, og

> Gud kan ikke la sin ære krenke, for hans ære er hans guddom, hans majestetsrett. Gud ville opphøre å være Gud om han lot sin ære krenke. — — Guds «nidkjærhet er opptent», han *vil* tilintetgjøre det som står ham imot (M. s. 401).

Brunner ligner Guds vrede med en «sperreild» liggende mellom ham og menneskene. Intet menneske kan bryte igjennom den eller avvende den. «Her gis bare ett», sier Brunner, «at Gud selv griper inn, selv fjerner det som ligger imellom, tilgivelsen» (M. s. 403).

Tilgivelsen er imidlertid ingen *selvsagt* ting fra Guds side. Det selvsagte fra Guds side er *straff*, «for straffen er uttrykk for den guddommelige lovmessighet, den guddommelige verdensordens ukrenkelighet». Den eneste mulighet for tilgivelsen er, at Gud vil gi den av fri nåde, at han vil avgi «en uttrykkelig guddommelig erklæring, som bryter igjennom all idénødvendighet, all lovlig, apriorisk nødvendighet». For det kan Gud. «Han kan tilgi eller ikke tilgi. Ja den tilhører Guds vesen nettopp denne friheten, den fra menneskets side uerkjennbare, hemmelighetsfulle vilje.» — — «Men tilgivelsen må bli meddelt således at Guds hellighet, lovens ubrytelighet og straffordningens følgeriktighet ikke derved blir opphevet» (M. s. 405).

*

> *Excurs:* Brunner knytter ovenfor tilgivelsen til «Gud selv», d. e. til den *kjærlighet*, som etter hans mening er Guds innerste vesen, Guds «Ansich»-virkelighet (M. s. 428). Han kommer her inn på den gamle lutherske vanskelighet med to virkeligheter i Gud: Hans kjærlighet og hans rettferdighet (hos Brunner: hellighet). Luther løste vanskeligheten ved å la kjærligheten yte det som rettferdigheten krevde. Når han kunne det, så var det fordi han i Guds lov erkjente en «instans», som Gud vel er Herre over, men som han samtidig er bundet av. Guds hellige lovvilje ble derved *embets*betonet, mens hans kjærlighetsvilje er *personlig* betont. Som kjærlig far ytet han det, som han som sin lovs dommer var nødt til å kreve. Denne løsning er ikke mulig i Brunners skjema. Her avvises enhver tanke om loven som «instans» (M. s. 415). Gudsforholdet er helt igjennom *personlig*, et «jeg-du»-forhold. Brunner påberoper seg dette som en for hans lære egen, og helt ny erkjen-

nelse, «helt og holdent skapt ut av Bibelen» (D. s. VII). Brunner løser derfor vanskeligheten ved å framstille Guds *kjærlighet* som Guds Ansich-virkelighet, «Gud selv», men Guds *hellighet* som en «forkjært» *åpenbarings*virkelighet: «Gud er det «forkjærte» menneske «forkjært nær (D. s. 136). Guds *vrede* er «det som Gud for sin hellighets skyld så å si er pånødet av mennesket, hans fordreide ansikt (sein verstelltes Angesicht. M. s. 437). Men denne løsningen svekkes for ikke å si: elimineres igjen ved at Brunner annensteds framstiller Guds hellighet som så ett med Gud, at «Gud ville opphøre å være Gud om han lot sin ære krenke» ustraffet (M. s. 401). Og om loven sier han annensteds at den er «den kunngjorte, med seg selv evig identisk blivende, uforanderlige Gud Herrens vilje» (M. s. 416). Her tillegger han faktisk Guds hellighet til Guds Ansich-virkelighet. Her blir Guds hellige lovvilje faktisk likestillet med hans kjærlighetsvilje. Når så Brunner lar kjærlighetsviljen meddele tilgivelsen under «den mest suverene setten-seg-utover» lovviljen (M. s. 428), blir følgen uunngåelig en sprengning av den guddommelige personlighet. Lovviljen er jo etter Brunners mening like «durchaus persönlich» som kjærlighetsviljen (M. s. 401).

*

I to billedlige utsagnsrekker forteller Bibelen om hvordan Gud ordner med tilgivelsen, sier Brunner. Den ene hentet fra *rettslivet;* bildet er her en stedfortredende strafflidelse. Den annen fra *kultuslivet:* Et sonende offer. «Begge slutter seg sammen i ett begrep: Soningen» (M. s. 411).

Strafflidelsen gjelder synden som brudd på det *lovmessige* gudsforhold, som skyld overfor Guds lov.

> Straff hører til skyld. En må gå ut fra skyldens vesen om en vil forstå dens korrelat straffen. Begge begreper har sin rot i erkjennelsen av den guddommelige lov (M. s. 414).

Den guddommelige lov er, som ovenfor nevnt «loven om Guds guddommelighet». Som krenkelse av Guds guddommelighet er synden gjenstand for lovmessig straff.

Det sonende offer gjelder synden som brudd på det *etiske,* d. e. det rent personlige forhold til Gud.

> Mennesket er Guds personlige eiendom. Gud krever av det

> ikke bare et lovmessig korrekt liv, men personlig hengivelse, som han selv, skaperen, ikke bare tilsier sin skapning et lykkelig liv, lyksalighet, men et personlig samfunn med ham, skaperen (M. s. 432).

Synden betraktes her som en krenkelse av den guddommelige person selv, og straffen som en rent personlig reaksjon. Gud krever synderens død. Og denne død er forferdelig.

> Ikke bare den biologiske død — som også tilkommer dyret — men den menneskelige død, som bare tilkommer den som av Gud er skapt som evig sjel. Den død hvis kval består i at den aldri opphører. — — Her setter religionen sitt offer inn (sier Brunner) i riktig erkjennelse av at noe måtte skje, noe overordentlig, tilsvarende den menneskelige død (M. s. 435).

Brunner knytter ikke soningslidelsen til noen bestemt begivenhet i Jesu menneskeliv, men til hele Jesu menneskeeksistens. Soningsofferet er oppgivelsen av «Kristuseksistensen som sådan, Guds Sønns selvuttømmelse» (M. s. 464). Strafflidelsen er selve menneskelivet. «Korset er et helhetsuttrykk for Jesu liv» (M. s. 463).

> Kristi lidelse begynner ikke med inntoget i Jerusalem. Den begynner overhodet ikke i historien, men på grensen mellom tid og evighet. Den begynner med «uttømmelsen», med «kommet». Tjenerskikkelsen selv er lidelsen, bevegelsen ned i den menneskelige eksistens' fornedrelse, som når sitt høydepunkt i korset (M. s. 462). Han drikker begeret med den menneskelige gudfjerne eksistens til siste dråpe (M. s. 447).

Dette er soningen. Brunner kaller den «kjærlighetens gjennombrudd gjennom vreden» — tilgivelsens «objektive grunn, dens mulighet og tillike dens virkelighet» M. s. 472). Det er ikke tale om *satisfactio,* som hos Anselm:

> Hans lidelse er ikke — som det i hvert fall etter den anselmske lære nesten kunne synes — en sak, et liksom av Gud framstilt sonemiddel, som får sitt verd ved kostbarheten av det som derved blir ofret (M. s. 448).

Brunner avviser det anselmske satisfactio som legalt grunnlag for tilgivelsen:

> Gud *forsoner,* men *blir ikke* forsonet. Han forsoner seg, men selv er han i denne begivenheten bare den aktive, bare den givende, ikke tillike den mottagende (M. s. 470).

Gud trenger ikke noe legalt grunnlag for sin tilgivelse. Når han tilgir så er det i form av en «majestetsakt av suverenen» (M. s. 474), «under den mest suverene setten-seg-ut-over» det legale (M. s. 428).

Soningen *har* betydning for Gud. Det legger Brunner ikke skjul på. Men betydningen går ikke på det satisfaktoriske. Den går på *Guds ære*. Gud hevder sin ære gjennom straffen. Brunner lærer også at soningen har betydning med hensyn på syndeskylden. Skylden oppheves ved den (M. s. 426. Jvf. D. s. 139).

Men noen årsakssammenheng mellom skyldens utslettelse og tilgivelsen lærer Brunner ikke. Han erkjenner at Paulus lærer en slik årsakssammenheng, men han godkjenner den ikke. Tvert imot. Han er ikke begeistret for den. Han skriver:

> Det var først Paulus som satte begge, Jesu død og tilgivelsen i forbindelse (Beziehung) med hinannen og dermed belastet og fordunklet Jesusevangeliets rent åndelige profetiske religion med det Gamle Testamentes prestelige offerforestillinger (D. s. 345).

Soningens betydning for tilgivelsen ligger på *åpenbaringens* område. Kristi forsoningsverk er et åpenbaringsverk.

> Korset oppfattet som Guds Sønns sonende strafflidelse er fullendelsen av den bibelske gudsåpenbaring i dens paradoksale, utenkbare karakter (M. s. 428).

Soningen sikter på den menneskelige erkjennelse. «Bortsett fra denne begivenheten er det ikke mulig for menneskene å tro tilgivelsen, for den motsier Guds hellighet», sier Brunner (M. s. 475). Tilgivelse uten videre ville gjøre Guds guddommelighet skadelidende i menneskets bevissthet. Han ville bli ansett for urettferdig. Men slik vil ikke Gud erkjennes.

> Gud vil ikke åpenbare seg annerledes enn slik at han i sin frihet fra loven tillike blir erkjent som bundet til sin lov (M. s. 427).

Idet menneskene ser Guds kjærlighet bryte seg vei gjennom vreden i Kristi lidelse i liv og død, åpnes deres hjerte for den rette erkjennelse av ham, så de blir i stand til å forstå og tro tilgivelsen. Brunner skildrer dette ganske fyldig:

> Budskapet om korset er for det første åpenbaringen av Guds ubegripelige kjærlighet — —. For det annet åpenbaringen av rettferdigheten i og med kjærligheten. — Gud tar sin egen

> lov alvorlig. Tilgivelse «sans phrase», uten videre, er utsatt for en fryktelig misforståelse, den misforståelse, at krenkelsen av loven intet betyr, at Gud ser lett hen over den. — Tilgivelsen er ikke bare noe ufortjent, men også noe «urettferdig». Det er noe dypt berettiget i det moralske sjokk, som tanken om frikjennelse for all skyld direkte fremkaller i det sedelig alvorlige menneske. En blott tilgivelse bringer den alvorlige oppfatning at den sedelige forpliktelse er i fare. Derfor oppretter Gud i Sønnens soningsdød et tegn mot denne sedelige fare, han gir et «bevis på sin rettferdighet» (Rom. 3, 25). Men dette bevis er nå ikke — som hos Anselm — noe objektivt, oppfyllelsen av en objektiv fordring, men det er noe subjektivt-objektivt: Det blir til som dette bevis på rettferdighet bare der hvor mennesket i tro identificerer seg med Kristus, den korsfestede, og forstår at det (selv) egentlig er den med dødsdom og galgestraff mente, at Kristus i dets sted lider den fortjente straff. Dermed er korset for det tredje: avdekking av den menneskelige situasjon. «Slik står det til med deg. Det er din rettferdige plass, som du har fortjent. — — Det er den guddommelige visdoms hemmelighet at den samme begivenheten, i hvilken kjærligheten og rettferdigheten blir åpenbart, også avdekker vår egen virkelighet. Men idet det kommer dertil, idet troen tennes ved (am) Jesu død, skjer ennå et siste: Synderens rettferdiggjørelse, forsoningen som subjektiv begivenhet, det at mennesket har fred med Gud (das Friedenhaben mit Gott. D. s. 348—50).

*

Brunners forsoningslære er et forsøk på å «fatte den bibelsk-kirkelige forsoningstanke ut fra dens rot» (M. s. 397). Denne roten er Guds kjærlighet åpenbart i Kristus (D. s. VIII). Det eiendommelige er at Brunners lære ut fra denne virkelig bibelsk-kirkelige *rot* på avgjørende punkter helt avviker fra den lære som fremgår umiddelbart av den bibelsk-kirkelige (d. e. Bibelens og kirkefedrenes) enkle *terminologi.*

Forklaringen på dette ligger imidlertid i at Brunner har sin egen innstilling til den bibelsk-kirkelige terminologi. Han følger en såkalt «dogmatisk Kanon», hvor

> skriftutsagnene som sådanne ikke er vår siste autoritet, men deres forhold (Beziehung) til centrum for all kristelig tro, til den i Jesus Kristus erkjente Gudsvilje (D. s. 154).

Denne Gudsvilje er for Brunner en utelukkende *kjærlighets*vilje. Skriftutsagn, som tillegger Guds Ansich-virkelighet annet enn kjærlighetsvilje, anser han derfor ikke forpliktende for vår tro. Således Guds hellige *lov*vilje (se excurset ovenfor).

> Den lovmessige forståelse er en misforståelse, fordi: over alt står tanken om den frittvelgende guddommelige nåde,

sier Brunner (D. s. 271). På dette liberal-teologiske postulat grunner det seg at hans lære ut fra den bibelsk-kirkelige rot kan avvike, som den gjør, fra den lære som fremgår umiddelbart av den bibelsk-kirkelige terminologi. Jeg tar frem tre avgjørelse divergenser:

1. *Gudsforholdet før syndefallet.* Paradisets eneste «Skal» er ikke «lov», men en oppfordring til å motta kjærlighet, lærer Brunner. I Bibelen er det et bud, gitt i «den sterkeste form for befaling» (W. Ges. Hebr. Gramm. 1878 § 127 c), og ledsaget av en trusel om dødsstraff like sterkt formulert (§ 133, 3 a). Denne dødstrusel stiller budet i klasse med Moselovens bud, som også lar liv og død avhenge av lydighet. Budet får lovens karakter også ved at Gud bringer Adam til syndserkjennelse ved det (Gen. 3, 11). Jvf. Rom. 3, 20: Ved loven kommer syndens erkjennelse. I Rom. 5, 12 ff. hvor det «handles utførlig og betydningsfullt teologisk» om syndefallet (D. s. 104), er Adams overtredelse «en handling som var likedannet med og altså hørte til den samme kategori» som synd mot Moselovens bud (Moe). Videre framstilles tiden fra Adam til Moses som en tid «hvor det ingen lov er», i motsetning til Adams tid før syndefallet og tiden etter Sinai, som derved blir «Lov»tider. I Bibelen er således paradisbudet utvilsomt å betrakte som *lov.*

Kirkefedrenes oppfatning kan siteres fra *Atanasius:*

> Men da han (Gud) visste at menneskenes tilbøyelighet kan vende seg til begge sider, tok han sine forholdsregler og befestet den nåde, som var dem gitt, ved lov og sted. Ti han førte dem til sitt eget paradis og ga dem lov, forat de, hvis de bevarte nåden og forblev gode, skulle beholde det sorgløse, smertefrie og ubekymrede liv i paradiset foruten å ha forjettelsen om uforkrenkeligheten i himmelen; men hvis de overtrådte og vendte seg bort og ble andre, skulle de vite, at de ville forbli under den naturlige forkrenkelighet i døden og ikke lenger leve i paradiset, men utenfor dette og siden dø vekk og forbli i døden og forkrenkeligheten. («Guds Ords menneskevorden og hans åpenbarelse for oss i kjødet», kap. 3. Andr. Hansens overs. i Vidnesbyrd af Kirkef. XVII, s. 167).

Det kan være av interesse også å ta med et sitat fra Luther, som Brunner gjerne vil tillegge sitt syn på Guds lov (D. s. 258). I sin kommentar til Gen. 2, 16—17 angriper Luther en «sektånd», som ut fra 1 Tim. 2, 9: «Loven er ikke satt for den rettferdige» lærte at Adam var rettferdig før syndefallet, og derfor ble det ingen lov gitt ham; derav utspant han videre, sier Luther, den lære

> at dette (Guds bud om ikke å ete av kunnskapens tre) ikke var noen lov, men kun en formaning. Men etterdi der ikke var noen synd, hvor der ikke er noen lov (Rom. 4, 15), så kom han til slutt derhen at arvesynden intet er —. Men vi (sier Luther) kunne dristigen slutte med Moses at Adam i sin rettferdighet fikk lov og bud — —. Men fordi han overtrådte dette bud syndet han, og avlet sidenetter i synd mennesker som også er syndere (F. W. Bugges overs.).

2. *Gudsforholdet etter syndefallet.* Fra å være et kjærlighetsforhold ble det et «lovmessig» forhold, sier Brunner. Han bruker uttrykk som at gudsforholdet ble «brutt i stykker» og «revet i stykker», og han taler om «avrevne tråder», men det disse uttrykk skal dekke over er: at gudsforholdet gikk i stykker som kjærlighetsforhold. Det vedble å bestå. Men det *skiftet karakter.*

Bibelen framstiller det annerledes. Her *opphører* samfunnet ved syndefallet, ikke bare som kjærlighetssamfunn, men som samfunn overhode. Tydeligere enn dette er sagt i selve syndefallsberetningen kan det ikke sies. Gud drev mennesket ut av paradiset. Og han satte til overflod en kerub med et luende sverd ved porten for å hindre mennesket fra å vende tilbake (Gen. 3, 23—24). Bibelen for øvrig betrakter menneskene som *døde* i forholdet til Gud, siden den dagen, løsrevet fra Gud som er livets kilde (Ps. 36, 10), uten Gud (Ef. 2, 12). Dette er kommet til uttrykk i følgende skriftsteder: Math. 8, 22; Luk. 15, 32; Rom. 6, 13; Ef. 2, 1; 5, 14; Kol. 2, 13; Åp. 3, 1). Innlemmelse i samfunn med Gud igjen er betegnet som *levendegjørelse,* oppvekkelse av døde (Rom. 6, 4. 8; Kol. 2, 12—13; 3, 1).

Dette er også kirkefedrenes lære. Jeg siterer her *Ireneus,* som Brunner også henholder seg til. Menneskene er, sier Ireneus,

> etter sin natur (Guds) sønner, da de er skapte av ham, men etter sine gjerninger er de ikke hans sønner. Som nemlig blant menneskene ulydige sønner, utstøtt av fedrene, vel etter naturen fremdeles er sønner, men ikke mer er det etter loven, all den stund de ikke får arve sine naturlige foreldre, så blir

de som ikke lyder Gud bortstøtt fra ham og opphører å være hans sønner. Adv. Hær. IV. 41. 2. 3. Samfunnet med Gud er lys og liv — —. Skilsmissen fra Gud er død. V. 27, 2. Sitatene er hentet fra G. Auléns: Den kristna Forsoningstanken s. 51—52.

Også her kan det være av interesse å anføre et sitat fra Luther fra hans kommentar til Gen. 3, 14:

> Og man skal især legge merke til at der etter synden ikke pålegges Adam noen lov, mens dog den fullkomne natur hadde en lov. Men det er skjedd av den grunn, at Gud hadde sett, at naturen, som nå var fordervet, ikke alene ikke kunne hjelpes ved noen lov, men at den tillike var så sønderreven og ødelagt, at den enn ikke kunne tåle en stavelse av en lov. Derfor besværer han ikke mer naturen, som allerede var betynget med synden, med noen lov, men leger synden liksom et sår med et gavnlig plaster, det er med forjettelsen om Kristus.

Hverken Bibelen eller kirkefedrene kjenner således gudsforholdet etter syndefallet som et «lovmessig» forhold, og heller ikke regnes menneskene etter syndefallet som Guds *treller*. Dette er jo for øvrig allerede sagt i og med at de betraktes som *døde* for Gud. Bibelen framstiller det syndige menneske som *djevelens* trell (Hebr. 2, 14; Ef. 2, 2). Det er *djevelens* Herrevilje det syndige menneske må gjøre (2 Tim. 2, 26). Det er i *hans* makt det er (Apg. 26, 18; Kol. 1, 13), og *hans* rike det tilhører. Det er *djevelen*, som er den syndige verdens fyrste (Johs. 12, 31; 14, 30; 16, 11), ja dens *gud* (2 Kor. 4, 4). Han og hans onde åndehær er Ef. 6, 12 betegnet som «verdens herrer i dette mørke».

Dette vil ikke si at Gud slett ingenting har med historien å gjøre. Gud er og blir historiens Herre under alle forhold og til alle tider. Djevelens verdensregjering «hviler helt igjennom på Guds tillatelse, er et ledd i den straff, han har lagt på synden, og går kun så langt som Guds lenke rekker» (Madsen). Den er i Johannes' Åpenbaring symbolisert i *en drage med syv hoder og ti horn* (12, 3. 9). De syv hoder er av de fleste nyere kirkelige fortolkere oppfattet som uttrykk for syv verdensriker. Disse verdensriker har ifølge Dan. 7, 12 hvert sin av Gud avgrenste tid, og skal når tiden kommer avløses av et Gudsrike, hvor den så å si daglige administrasjon av verden og menneskene igjen skal ligge i Guds hender. Dette er Bibelens lære etter dens enkle ordlyd. Og det er kirkefedrenes lære. Det tør være unødvendig å dokumentere kirkefedrenes lære om menneske-

nes trelldom under djevelen og Kristi kamp for å befri dem. Det er på dette lærepunkt hos kirkefedrene at det i modern-teologiske forsoningsmotiv, det såkalte «Kamp- og Seiersmotivet» er bygget.

Av ovenstående tør det være klart at Brunners lære om gudsforholdet etter syndefallet ikke er *bibelsk-kirkelig*, i dette uttrykks vanlige betydning.

3. *Kristi forsoningsverk.* Kortest mulig resymert lærer Brunner her følgende: Soningens nødvendighet går *ikke på Gud;* Gud forsones ikke; men på *mennesket.* Dens betydning for tilgivelsen ligger i *åpenbaring,* som tenner troen, som så bringer forløsning. Forløsningen er individuel.

I Bibelen går soningens nødvendighet på *verden,* på *hele verden,* ja på *alle ting.*

> 2 Kor. 5, 19: Gud forlikte i Kristus (eller: var i Kristus og forlikte) verden med seg selv, så (idet) han ikke tilregner dem deres overtredelser. I 1 Johs. 2, 2: Han er en soning for våre synder, dog ikke bare for våre, men for hele verdens. Kol. 1, 20: Det var Guds vilje — — ved ham å forlike alle ting med seg — — enten det er de på jorden eller de i himmelen.

Soningen gjelder «hele det skapte univers («alle ting»), altså foruten menneskene også englene (— bortsett fra de i synden forherdede onde ånder, hvem den overhodet ikke gjelder —) og hele den upersonlige skapning» (Odland). Med andre ord: Ved soningen kommer Gud i et forsonet forhold til hele det skapte univers. Denne kjensgjerning gjør Brunners teori om soningen som åpenbaringsakt, siktende på individet, til en bibelsk umulighet.

Kirkefedrene oppfattet Bibelens utsagn om soningen slik at den gjaldt Gud. Jeg siterer *Ireneus:*

> Voldgiftsmannen mellom Gud og mennesket kunne bare i kraft av sitt slektskap med hin og med disse gjøre begge vennlige stemt og vel forlikte, så at Gud tok mennesket til nåde og mennesket betrodde seg til Gud (Adv. Hær. III, 18, 7).
>
> Kristus oppfylte loven og fullbyrdet sitt ypperstepresterelige kall som var å utsone Gud med menneskene — — og selv dø for at den bannlyste kunne få hjemlov og arverett på ny (IV. 8, 2).
>
> Sitatene erhentet fra boken «Ireneus om den ekte kristendom» ved P. W. Christensen. 1854. Side 105. 158.
>
> Videre Adv. Hær. V. 17, sitert fra Grundtvigs bok «Om

kjødets oppstandelse og det evige liv» av biskop Ireneus. 1855. Side 59:

> Her sier Ireneus at mennesket lå i fiendskap med Gud inntil Herren ved sin kjødspåtagelse «fornyet vennskapet og ble en midler mellom Gud og mennesket, så han på den ene side skaffet oss nåde hos Faderen vi hadde fortørnet — — på den annen side brakte oss til å vende om og ydmyke oss for vår skaper».

Soningsofferet er hos Brunner Gudssønnens oppgivelse av Kristuseksistensen, og knyttes til Julen. Han skriver:

> Brobyggingen mellom den menneskelig-historiske eksistens som sådan og Gud er den store frelsesgjerning: Julenattsunderet (M. s. 287).

I Bibelen er soningsofferet Menneskesønnens oppgivelse av den jordiske menneskeeksistens i og med hans legemlige død på korset. Jeg viser til Johs. 6, 51; Jvf. 1 Kor. 11, 24; Rom. 7, 4; 1 Pet. 2, 24; Hebr. 2, 14; Ef. 2, 15; Kol. 1, 22. Offeret har *slakt*offerets karakter (Ef. 5, 2; og er knyttet til *Påsken* (1 Kor. 5, 7). Dette er også kirkefedrenes lære. Jeg viser til min artikkel om «Kamp- og Seiersmotivet» i dette tidsskrift, 1ste hefte 1953 s. 21. Den store soningshøytid er også for dem påsken; i Epideixis 25 skriver Ireneus: at

> Gud billedlig åpenbarer Kristi lidelser ved slaktingen av det lyteløse lam, hvis blod ble gitt til å strykes på hebræernes hus til tegn på at de skulle frelses. Og denne hemmelighet heter: Påske.

Skyldbrevets utsettelse er hos Brunner en *majestetsakt:* «Skyldbrevet blir revet i stykker for skyldnerens øyne» (M. s. 474).

I Bibelen er dette en *dødsakt.* Skyldbrevet blir «naglet til korset (Kol. 2, 14) i og med at Kristus ble naglet til korset, og derved avskaffet som skyldbrev» (Odland). Rom. 7, 4—7 framstiller det slik at skyldneren *dør fra* skyldbrevet i og med Kristi død. Og skyldneren er hele verden, hele menneskeslekten samlet til ett i Kristi person. «En er død for alle (d. e. alle mennesker) ,derfor er de alle døde.» Og dette er forløsningen (Hebr. 9, 15). Forløsningen i Bibelen er *universal,* ikke individuell som hos Brunner.

*

Brunner betrakter som nevnt sin forsoningslære som et tredje alternativ i tillegg til Anselms og Abælards. I sin dogmatikk s. 341 gjør han nærmere rede for forskjellen mellom sin lære og Anselms. Til felles har de: Soningens nødvendighet, dens «må». Hos Anselm er dette «må» apriorisk og ubetinget: *Gud kunne ikke annerledes.*

> Bare (einzig) Gudssønnens dødsoffer, der som sådant besitter uendelig verdi, kan være tilstrekkelig til å gjenopprette Guds ære og utslette menneskehetens skyld, som er uendelig. Det er tanken i «Cur Deus Homo»

sier Brunner. Hos ham selv er soningens «må» aposteriorisk og betinget: «Det skjedde kan vi således forstå». Denne forskjell er prinsipiell. Det er satisfactio kontra åpenbaring.

Forskjellen mellom ham selv og *Abælard* gjør Brunner rede for s. 339. Hovedtanken hos Abælard er den, sier han

> at gjennom Jesu død på korset blir menneskets gjenkjærlighet til Guds kjærlighet vekket på en måte og i en målestokk, som intet annet formådde. Intet formår å overbevise oss således om den guddommelige kjærlighets realitet og størrelse som Herrens lidelse og død. — — Hva Abælard sier er sant, men ikke den hele, ja nettopp ikke den avgjørende sannhet: Det er intet svar på hint «må».

Brunner reduserer her forskjellen mellom ham selv og Abælard til en *grads*forskjell. Korset er hos Abælard et bevis på Guds kjærlighet, og ikke annet. Hos Brunner er det et bevis både på Guds kjærlighet og på hans rettferdighet. Litt mer enn en *grads*forskjell må det dog sies å være, idet rettferdighetsbeviset ikke er nødvendig i Abælards skjema, hvor begrepet Guds vrede jo er ukjent. Det *vesentlige* i denne sak er dog at for både Brunner og Abælard er Kristi forsoningsverk et *åpenbarings*verk.

Etter alt kan det sies at Brunners forsøk på å «fatte den bibelsk-kirkelige forsoningstanke ut fra dens rot» er mislykket. For en skrifttro sannhetssøker representerer det ingen tilfredsstillende løsning på forsoningsproblemet. Hans lære er ikke bibelsk-kirkelig i dette uttrykks vanlige mening. Den er uklar og selvmotsigende i forholdet mellom Guds hellighet og Guds kjærlighet (se excurset ovenfor), og m. h. t. soningens resultat. Den stedfortredende straffidelse utsletter (opphever) menneskets syndeskyld, hvilket også må si at den guddommelige lovmessige *vrede* også utslettes (skylden og vreden er jo korrelate begreper (M. s. 414). Men allikevel

skjer tilgivelse som en «suveren setten-seg-ut-over» den guddommelige lovmessighets krav. Videre avviser den årsaksforbindelsen mellom Jesu død og syndsforlatelsen, til tross for at det erkjennes at Paulus lærer en sådan. Og endelig avviser den tanken om *arvesynden*, som er en av den bibelsk-kirkelige forsoningstankes grunnleggende sannheter (D. s. 199 f.).

Litteratur

Emil Brunner: Der Mittler. 4de opplag. 1947.
— Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik Bd. 2. 1950.
Atanasius: Overs. i Vidnesb. af Kirkef. Bd. XVII. 1891 av Andr. Hansen.
Dr. Martin Luthers udførlige Udl. af første Moseb. overs. efter den tyske Text i Walch's Udg. af. F. W. Bugge 1863.
Gustav Aulén: Den kr. forsoningstanken. 1930.
P. Madsen: Den kr. Troeslære. Udg. efter forfatterens død af L. Bergmann. 1912—13.
— Johs. Aabenbaring 2. Udg. 1896.
Sigurd Odland: Fortolkning til fangenskapsbrevene. 1938.
Olaf Moe: Ap. Paulus' Fork. og lære. 1928.
— Paulus' brev til romerne. 1932.
Ireneus: Adv. Hær. «Ireneus om den ægte Kristendom» ved P. W. Christensen. 1854.
— Grundtvig: «Om Kjødets Opstandelse og det evige Liv» af Biskop Ireneus. 1855.
Tidsskr. f. teol. og kirke, 1ste hefte 1953.
W. Gesenius—Kautzsch: Hebr. Gramm. 22. oppl. 1878.
Ireneus: Epideixis. Overs. av Sv. A. Becker. Kbh. 1909.

DEN SVENSKA HUSFÖRHÖRSINSTITUTIONEN MED SÄRSKILD HÄNSYN TILL VÄSTSVENSKA FÖRHÅLLANDEN

Av Ingmar Bogren.

Den som börjar forska i de svenska husförhörens historia, kan knappast undgå att fängslas av sitt ämne. Denna säregna form att kontrollera och befordra kunskap i kristendomen har visat sig äga en förvånande livskraft. Husförhören, som kunna följas tilbaka ända till 1500-talets sista decennium, ha ännu inte förlorat sin betydelse. På den svenska landsbygden hållas fortfarande husförhör på åtskilliga håll. Och på sina ställen torde man med viss rätt kunna tala om en renässans för husförhören.

Husförhörens uppkomst, skriftresan.

Det första svenska stift, som företog anstalter för att införa ordnade husförhör, var Uppsala ärkestift. I Uppsala domkapitel väcktes i januari 1596 förslag, att prästen för att lära känna de enskilda sockenborna borde göra en resa omkring i socknen vart år och stämma samman ett byalag eller två i taget hemma hos sig och förhöra det. Domkapitlet biföll detta förslag, så att «pastores skulle visitera kring om hela landet, var i sin socken». Detta beslut står i samband med det stora katekesintresset efter Uppsala möte 1593. Förslaget att anordna husförhör motiveras också med, att allmogen mångenstädes vore okunnig i sin kristendom, så att man ej kunde tryggt låta den begå Herrens heliga nattvard. Det religiösa och sedliga tillståndet hos svenska folket torde också ha lämnat mycket övrigt att önska. I ett herdabrev till Växjöstiftets präster från år 1584 heter det: «Efter nu i denna tiden sker så mycket ont med allehanda synder och Guds förtörnelse med dråp, hor, boleri, kättjeri och lösaktigt leverne med svalg og dryckenskap, därav allt ont kommer, såsom alltid dageliga — Gud bättre — höres ock spörjes uti denna landsända, därföre skola de goda

män, prästerna, fliteliga predika Catechismum och besynnerliga Guds heliga lag och bud och alltid allvarliga straffa synden och det som illa göres och förmana alla till bättring och till gudsfruktan».

1500-talet var ju en brytningstid mellan gammalt och nytt. Och om det alltid går lättare att riva ned än att bygga upp, så ha de upprörda tiderna och de tvära kastningarna i kyrkopolitiken i 1500-talets Sverige gjort uppbyggnadsarbetet särskilt vanskligt. Det är därför inte överraskande, att rester av den romerska surdegen segt höllo sig kvar, att hednisk övertro och vidskepelse fortfarande frodades, och att sederna ofta voro råa och hårda. Det finns också belägg för, att gudstjänsten i stor utsträckning försummades.

Mot denna bakgrund kan man förstå, att kyrkan behövde nedlägga ett nitiskt och troget arbete för att ge folket kristlig fostran. Det föreligger inte heller något tvivel om, att svenska kyrkan under 1600-talet genom predikan och undervisning utfört ett kyrkligt återuppbyggnadsarbete av stora mått. Och i detta arbete ha husförhören ingått som ett viktigt led.

Att prästen skulle resa omkring i församlingen var inte i och för sig någon nyhet. Redan under medeltiden hade det på sina håll varit sed, att prästerna under fastan företogo s.k. skriftresor, för att samla upp påskpengar, för att skrifta och i vissa fall hålla nattvardsgång. Särskilt i Finland, där församlingarna ofta voro mycket stora och kyrkvägarna orimligt långa, hade dessa skriftresor varit av vikt. Det nya var emellertid, att man ville ställa skriftresorna i katekesundervisningens tjänst.

Det torde icke vara möjligt att avgöra, i vilken utsträckning husförhörsinstitutionen införts i de svenska kyrkoförsamlingarna under 1600-talet. I ärkestiftet, som fram till år 1647 omfattade hela Norrland synas dock skriftresor ganske tidigt ha företagits. Åtminstone gäller detta om de vidsträckta Norrlandsförsamlingarna, där skriftresan haft särskilt stor betydelse. Skriftresan förutsättes sålunda i «Kyrkio-lagh, samtyckt och stadgatt aff presterskapet i Väster-Norrlanden» från förra hälften av 1600-talet. I denna kyrkolag stadgas i § 39 «Alla skola uthi skriftoresone, huar uthi sitt skriftelagh, tillstädes vara, tå prästerne skriffta, effter prästerne tå bäst tijdh haffua till att förhöra them. Hoo thetta uthan laga förfall försumer, tå skall then, som borto ähr, bötha 1 mr. och then, som tå tillstädes icke gåår till skrift, böthe 1½ dalr.» Bestämmelsen om vite påminner oss om den hårdhänta kyrko-

tukten i 1600-talets svenska kyrka. Kyrkotukten inskränkte sig dock icke till bötestraff. Åtskilliga förseelser fingo sonas med risslitning, som dock i de flesta fall kunde utbytas mot böter. Risslitning i skriftelaget förekommer i flera sammanhang. Följande exempel må anföras: § 5 «Then sin lycko och medhgång sigh siälffuom tillskrifuer och icke Gudhi allena, hvilkom all välsignelse kommer aff, böthe kyrkione een dalr. eller slijte rijs i skriftelaget». § 8 «The som fåfängelig, onödde eller aff enn ond seedvana sväria och missbruka Gudhs hel. nampn, skola slijte rijs i skriftelaget eller bötha 6 mr.». § 17 «The som ifrån halfua året uthan laga förfall ähre ifrån kyrkione, böthe een dalr. eller slijte rijs för kyrkiodören; öffuer fiärdings åhr, böthe enn halff dalr. eller slijte rijs i skriftelaget». Den sistnämnda paragrafen synes antyda, att risslitning i skriftelaget ansågs som ett mildare straff än risslitning vid kyrkdörren. För oss förefallar helt naturligt denna sträva kyrkotukt mycket främmande. Det kan inte heller bestridas, att den svenska 1600-talsortodoxien i hög grad bar en gammaltestamentlig och lagisk prägel. Men man får inte glömma, att tiden var hård och kärv, och att krafttag kunde behövas. Den fasta kyrkliga fostran har väl också varit en kraftkälla för det svenska folket under de utomordentligt stora uppgifter det fick fylla under 1600-talet.

Exemplet från ärkestiftet vann snart efterföljd i andra stift. Laurentius Paulinus Gothus, som suttit i Uppsala domkapitel 1596 och 1609 blivit biskop i Strängnäs, yrkade «att prästerna skulle var i sitt gäll, en gång om året, när det lägligast vore, tillika med sina nästboende medbröder eller kaplaner och två gudfruktiga av socknens sexmän besöka sina åhörares hus eller byar och med allt hus- eller byafolket granneligen rannsaka, hvad förstånd de hafva uti katekismi stycken, och huru de därefter förhålla sig i sitt leverne». Under Strängnästiden synes dock Paulinus' intresse för husförhören ha varit övervägande teoretiskt. I sin «Catechismi förfremielse» uppger sålunda Stig Lindholm, att Paulinus icke visat någon påfallande iver att införa husförhören i stiftets församlingar.

I Västerås' stift är skriftresan bl. a. bestyrkt från Älvdalens församling år 1621. Här ivrade särskilt biskop Laurelius för husförhören. Att svårigheterna i början voro stora, framgår av att uppgifterna om skriftresor icke äro så vanliga före 1680-talet, och att det vid prästmötet 1679 föreskrevs: «Skriftresor måste änteligen brukas». I Fellingsbro församling framkom vid visitationen 1671, att skriftresor förut endast hållits för bruksfolket. Nu skulle de

hållas över hela socknen. «Alldenstund skriftresan tjänar till stor uppbyggelse, förtager all oreda uti församlingen, beprövar ock, huru var och en håller sitt hushåll.»

1686 års kyrkolag, husbesöket.

I 1686 års kyrkolag förekommer icke termen husförhör eller skriftresa. Det är dock endast namnet som saknas. Kyrkolagen föreskriver nämligen: «Kyrkoherden skall låta sig angeläget vara, att ungdomen i hans socken lärer läsa i bok och förstår sina kristendomsstycken; jämväl besöka sina åhörare, det ena huset efter det andre, när de å båda sidor kunna därtill hava bekvämlig tid och lägenhet, och då efterfråga, huruledes de samt deras barn och tjänstehjon sinsemellan sig förhålla, förmanande dem till allt det, som gott och lovligt är. Vid sådana tillfällen skall han ock undervisa de gamla om de frågor, han vill dem i kyrkan föreställa, på det de må vara beredda på tjänliga svar och föregå ungdomen med goda exempel». Från en synpunkt sett ha kraven här skärpts. Även om tanken på husbesök ingalunda var ny, var det dock uppseendeväckande, att husbesöket genom kyrkolagen blev den enda legala formen för husförhören i hela svenska kyrkan. Det är alldeles klart, att det åtminstone i vidsträckta och folkrika församlingar har varit en mycket krävande uppgift för prästerskapet att årligen besöka varje hushåll i församlingen. Man bör dock lägga märke till reservationen: När de å båda sidor kunna därtill hava bekvämlig tid och lägenhet. Här fanns naturligtvis ett kryphål, som lämnade stort utrymme åt individuellt godtycke. I detta sammanhang kan det vara av intresse, att E. Enoksson i sitt arbete «Den kyrkliga seden» konstaterar, att början av 1700-talet i Västerås' stift liksom annorstädes var en nedgångstid för husförhören. Påbudet i 1686 års kyrkolag om regelbundna husbesök synes sålunda icke ha främjat husförhörssedens utbredning. Måhända har man genom detta krav spänt bågen för hårt och på så sätt förfelat sitt syfte. Det torde vara värt att beakta, att prästerskapet haft ytterst ringa inflytande på utformningen av 1686 års kyrkolag, som tilkom under en tid, då kungaabsolutismen var som störst och kyrkans frihet starkt kringskuren. Kyrkolagen är också i stort sett ett verk av civila ämbetsmän. Huvudansvaret för slutredigeringen har vilat på hovkansleren Eric Lindschöld. Prästerskapet var inte i allo nöjt med det nya kyrkolagsförslaget, men den kritik som det riktade mot vissa delar av förslaget undertrycktes fullständigt. Trots de obestridliga förtjänster 1686 års kyrkolag har, kan man

fråga sig, om inte de pastorala synpunkterna blivit bättre tilgodosedda, om man tagit större hänsyn till prästerskapets önskemål.

De husbesök, som föreskrivas i 1686 års kyrkolag, ha naturligtvis sin förutsättning i den gamla svenska enhetskyrkan, där kyrkan hade en helt annan ställning i folkmedvetandet än i våra dagar. Man kan dock ställa sig tveksam, om det var möjligt att ens under dessa gynnsamma yttre förhållanden restlöst genomföra dem. Hos de högre samhällsskikten ha väl i alla händelser sådana husbesök med frågor och förmaningar knappast varit välkomna. Att allmogen inte heller överallt såg dem med glädje, framgår av en uppgift från en församling i Växjö stift på 1690-talet, där kyrkoherden meddelar, att folket flydde till skogs, då prästen kom till husförhör. Den historiska utvecklingen har också visat, att by- eller roteförhör varit en mer ändamålsenlig form än husbesöken.

Man torde på goda grunder kunna antaga, att under tiden närmast efter kyrkolagens tillkomst husförhörens anordning icke överallt varit likformig, utan att bruket växlat mellan roteförhör och husbesök. Under 1700-talets första år, då den nya kyrkolagen hunnit tränga igenom, torde dock husbesöket ha varit den vanligaste formen. I sitt arbete «Linköpings stifts kyrkoarkivarier» meddelar A. Sandberg, att det förhållit sig så i Linköpings stift. Som redan antytts blev emellertid roteförhöret den form som segrade. När vid prästmötet i Göteborg år 1735, under Jacob Benzelius' episkopat, manades till att Visitationes domesticae i anledning av kyrkolagens 24. kap. 22 § flitigt hållas, och att pastores och komministri därmed passa sinsemellan, vittnar detta dock om, att man på officiellt kyrkligt håll jämförelsesvis långt fram i tiden kunde ställa krav på husbesök. Vid detta prästmöte frågade för övrigt pastor i Laholm, om man i byar måste ha förhör i vart hus, eller om det icke vore tillåtet att sammankalla några hjonelag på vissa ställen. Det förra bejakades då under hänvisning till kyrkolagen. Detta är sista gången namnet Visitationes domesticae möter i Göteborgs stifts prästmötesprotokoll. Från och med prästmötet 1737 har det ersatts med husförhör.

Husförhörsinstitutionens utveckling från konventikelplakatet år 1726 till år 1850.

Med konventikelplakatet av år 1726 togs åter ett viktigt steg på husförhörsinstitutionens utveckling. Konventikelplakatet var närmast riktat mot den framträngande pietismen. Det förbjöd såsom

«en skadelig nyhet att uti private och enskilte hus man- och kvinnkön, gamla och unga, kände och okände, få eller flere, skola hava frihet sig att samla och tillhopa komma, allt under förevändning att bruka sin andakt och enkannerliga gudstjänst». Men konventikelplakatet hade inte uteslutande negativ karaktär. Det ålade också prästerna att «troligen vårda sin anförtrodda hjord», och att de utom de vanliga catechismiförhören i kyrkan esomoftast skulle besöka sina åhörare i deras hus eller, där sådant ej bekvämligen låter sig göra, då några hus i staden och byar på landet i sänder sammankalla, «på det de med all säkerhet må förnimma deras framsteg i kristendomen och dem till den rätta salighetens grund och kunskap föra». Här påbjödos sålunda regelbundna husförhör för hela svenska kyrkan.

Konventikelplakatets föreskrift om husförhör blev icke heller en död bokstav. I svenska kyrkan ha husförhören aldrig bedrivits så flitigt som under tiden efter konventikelplakatets tilkomst. Intresset för husförhören hölls också länge vid makt. Och tiden mellan 1750 och 1850 har blivit kallad de svenska husförhörens blomstringstid. Det är dock klart, att husförhörens ställning kunde växla i olika församlingar och stift, och att mycket berodde på, hur allvarligt stiftscheferna och församlingsprästerna togo sin uppgift. Exempel på slarv och försumlighet saknas icke. Vid prostvisitation i Spekeröd i Göteborgs stift år 1736 upplystes det, att husförhör hittills icke hade hållits i detta pastorat. I Linköpings stift meddelades vid 1784 års prästmöte, att i åtskilliga församlingar husförhör endast hade hållits vartannat år, eller såsom i Åtvid vart tredje, och att exempel funnos, att kyrkoherdar någon tid helt och hållet underlåtit att anordna dylika förhör. Biskop Olof Wallqwist i Växjö, som ett par år före sin biskopsutnämning tillträdde Alsheda pastorat i Småland, uppger att där fanns ingen husförhörslängd, kyrkoförhören varo nästan avlagda och husförhören förvandlade till uppbördsstämmor. Sådana missförhållanden torde dock ha hört till undantagen.

Nitiska biskopar ha också sökt hålla efter de försumliga och gjort sitt bästa för att få prästerna att besinna husförhörens vikt. Biskop Jakob Serenius förmanade vid prästmötet i Strängnäs 1764 enträget sitt prästerskap att driva husförhören med stort allvar, göra dem uppbyggeliga med varningar för sådana hemsynder som gå i svang, särdeles för den farliga menederisynden, som tagit så gruvligen överhand, vidare skulle föräldrar därvid förehållas deras stora synd och ansvar, om de låta sina barn uppväxa i lättja och

agelösa, samt uppmuntras till en sträng och allvarsam barnauppfostran. I sin «minneshjälp» ålade han prostarna, att vid visitationerna noga rannsaka om husförhören och påminna om, hurusom därvid de 6-åriga skulle upptecknas vad de kunna av böner och bordslexor och vid nästa förhör efterfrågas, huru de sig förkovrat; att vid vart bud i dekalogen skulle varnas för de gångbaraste synder; att allvarlig tillsägelse skulle ske, att ingen skulle få lysning och vigsel, utan att kunna läsa i bok och Lutheri katekes. Vidare skulle liksom vid visitationerna rannsakas, om föräldrarna tåla svordom av sina barn, olydnad och djärvhet i deras åsyn, om de röka tobak eller tala ohöviskt. Om föräldrar föregå dem med onda exempel, skulle de sättas från H. Nattvard och tingföras.

I Linköpings stift framställde biskop Uno von Troil vid 1784 års prästmöte några råd angående husförhören. På det ingen skulle undandraga sig husförhören, borde pastor vid dessa infordra inflyttades besked. Vid utläggningen av budorden skulle udden särskilt riktas mot i församlingen gängse syndavanor. Åhörarna borde förmanas till vördnad för Gud, kärlek och förtroende för höga överheten samt lydnad för dess bud och befallningar i allmänhet och brännerifórbudet i synnerhet. Prästerna skulle skaffa sig kunskap om hur barnauppfostran besörjdes i deras församlingar, om barnens hemseder m. m. På det att folket desto bättre måtte vänjas vid att bedja, manade han prästerna att vid husförhören tillsätta i varje hus — helst bland barnen som hunnit sådan ålder, att det vore dugligt därför — en viss person för varje år, vilken med de övriga i hushållet dagligen gjorde bön, kunnandes nästa gång en annan tilsättas eller, där flera barn finnas med den alterneras. Prästerna skulle anmäla, när flyttningsattest icke innehöll uppgift om vederbörandes kristendomskunskap.

Biskop Wallqwist i Växjö höll strängt på, att husförhör årligen skulle förrättas i små rotar i varje församling, och att anteckning över vars och ens kunskaper skulle göras i den förbättrade husförhörsbok, som han förordat till användning inom stiftet. «Vid husförhören», säger han, «kan mycket uträttas genom underrättelser och förmaningar samt de exempel på väl undervista eller vårdslösade barn, som tillfället alltid medgiver att framställa.»

Trots kyrkolagens påbud torde husbesöken under tiden efter 1726 snart helt ha undanträngts av roteförhör. Det fanns en allmän strävan, att husförhörsrotarna icke skulle bli för stora. I Västerås stift ansåg man t. ex. att husförhörsrotarna icke borde omfatta mer än 50 personer. I samband med folkökningen har också rotar-

nas antal växt. Som regel torde de dock ha omfattat betydligt mer än 50 personer.

Såsom namnet antyder, avsåg man från början, att husförhören skulle hållas i hemmen. Det har dock tidigt visat sig en tendens att förlägga dem till annan plats — kyrkan, sockenstugan, prästgården och längre fram i tiden skolorna. Detta förhållande sågs dock icke med blida ögon av de kyrkliga myndigheterna. Och maningar att åter förlägga dem til hemmen möta ofta. Det förefaller dock, som om dessa maningar ofta blevo fruktlösa.

Ordningen för husförhören har i de stora huvuddragen varit tämligen likartad över hela landet. Akten har väl i allmänhet varit inramad av psalmsång och bön. Upprop har hållits, läskunnigheten hos äldre och yngre har prövats, de närvarande ha kallats fram till katekesförhör, försummelse av gudstjänst och nattvard, dryckenskap och andra missförhållanden ha påtalats och förmaningar ha getts. Förhöret togs ofta mycket grundligt. Husförhören ha vanligen tagit åtskilliga timmar i anspråk och någon gång kunnat pågå hela dagen. Då det ansågs som en skam att visa bristande kunskap vid husförhöret, har katekesen flitigt studerats före förhöret. De närvarandes kunskaper antecknades i husförhörsboken. Att man därvid i äldre tider gick mycket noggrannt till väga, kan man förstå av kolumnerna i de gamla husförhörsböckerna. Där kunde t. ex. finnas kolumner för kunskaper i innanläsning, buden, tron, dopet, Herrens nattvard, botpsalmerna, syndabekännelsen, Laurelii spörsmål, bordsböner, morgon- och aftonböner samt hustavlan. Till sist brukade följa en kolumn med ordet: förstår. Under senare tider blevo dessa formulär i hög grad förenklade. Och vid 1800-talets slut brukade husförhörsboken endast ha två betygskolumner för anteckning av kunskap i innanläsning och kristendom.

När husförhören höllos i hemmen, brukade hemmansägarna i roten ha dem i tur och ordning. Husförhöret följdes i allmänhet av husförhörskalas. Från äldre tider saknas det icke exempel på, att brännvinet flödat alltför rikligt vid dessa kalas. När Carl von Rosenstein under sin biskopstid i Linköping tillhåller prästerna att mana folket att lägga bort skjutande vid husförhör och bröllop, vittnar detta också om, att husförhören ibland kunde urspåra på ett betänkligt sätt. Det är därför inte ägnat att förvåna, att de kyrkliga myndigheterna intogo en mycket reserverad hållning till husförhörskalasen.

Roteindelningen har vanligen skett efter geografiska grunder. Stundom har dock annan indelningsgrund följts. På Öland och i

södra Skåne har det sålunda varit ganska vanligt, att den besuttna och den fattigare delen av befolkningen skilts åt och var för sig bildat särskilda husförhörsrotar. Mera sporadiskt har det också förekommit, att indelning gjorts efter kön och civilstånd. Och så långt fram i tiden som omkring år 1900 pålystes i Tygelsjö församling i Lunds stift «husförhör för ogifta manspersoner».

Husförhören ha på de flesta ställen hållits på hösten. På denna punkt har dock stor frihet rått och hänsyn har tagits till lokala förhållanden. I de vidsträckta Norrlandsförsamlingarna har det ofte visat sig lämpligast att hålla husförhören om vintern.

Det vitsordas från många håll, att husförhören åtnjöto stor popularitet och voro de mest omtyckta av alla kyrkliga förhör. När besöksfrekvensen fram til år 1850, om man undantar en del städer, så gott som överallt var stor, berodde detta därför inte uteslutande på, att frånvaro från husförhören fram till 1888 var belagd med böter. Utan man ansåg tydligen rätt allmänt, att de hade en uppgift att fylla.

Husförhörens ställning efter 1850.

När husförhören vid mitten av 1800-talet åtminstone på landsbygden fortfarande besöktes flitigt, sammanhänger detta med att kyrkans inflytande alltjämt var mycket stort. Den kyrkliga seden var ännu i stort sett obruten. Vid högmässogudstjänsterna voro kyrkorna i de allra flesta fall mycket välbesatta. Barndopet iakttogs allmänt. Nattvardsfrekvensen var ännu hög, i vissa fall högre än 50 år tidigare. Uppmärksamma iakttagare hade dock öppen blick för, att kyrkans ställning ingalunda var så lysande, som den yttre fasaden angav. Åtskilliga kyrkomän förklarade sig hysa oro för kyrkans framtid. I ljuset av det senare händelseförloppet står det också klart, att denna oro ingalunda var obefogad. Den svenska kyrkan kunde i själva verket vid 1800-talets mitt liknas vid en koloss på lerfötter. När man tänker på, hur grundligt den kyrkliga seden i stora delar av Sverige raserades och nedbröts under tiden fram til år 1900, kan man knappast ungå att fråga sig, hur det kunde gå så fort. Nu var naturligtvis marken i viss mån förberedd. Och oroande tecken hade icke heller tidigare saknats. I städerna och bland s.k. ståndspersoner hade man sedan lång tid kunnat spåra andlig likgiltighet och kyrkofientlighet. Och när kyrkan under 1800-talets sista halvsekel utsattes för ett dubbelt angrepp, dels från nyevangeliskt-frikyrkligt håll, och dels från en materialistisk, sekulariserad tidsanda, visade det sig mångenstädes, att ställ-

ningarna voro undergrävda och motståndskraften mycket ringa. Där det fanns en fast kyrklig åskådning och en kraftig och levande förkunnelse av ordet, höll sig dock kyrkligheten i allmänhet jämförelsevis väl, medan utvecklingen i andra trakter gick i tragediens tecken.

Det är klart, att husförhörens ställning icke blev orubbad, när den kyrkliga seden bröts ned. Husförhören visade dock i allmänhet överraskande stor livskraft och kunde en tid framåt vara jämförelsevis välbesökta även i församlingar, där kyrkabesöken voro mycket fåtaliga. I många okyrkliga och sekulariserade bygder visade det sig dock i längden svårt eller omöjligt att hålla dem vid liv. Den vanliga gången var, att de blevo allt mindre besökta och slutligen helt inställdes. Städer och samhällen gingo i spetsen för denna utveckling. Men också på den rena landsbygden lades de ned i stor utsträckning. Utvecklingen var emellertid ingalunda enhetlig. I mera gammalkyrkliga trakter har husförhörsseden aldrig varit hotad och har fortfarande en stark förankring i folkmedvetandet. Även i mera sekulariserade bygder kunde dock husförhören hålla sig kvar i förvånande omfattning. I Västerås stift, som tillhör de mest sekulariserade i svenska kyrkan, uppgavs sålunda vid 1943 års prästmöte, att husförhör höllos i 93 av stiftets församlingar. När man jämför husförhörsfrekvensen i olika stift, kan man också ifrågasätta, om inte prästerna i alltför stor utsträckning gripits av självuppgivelsens och klenmodets ande, och om inte mycket mer hade kunnat räddas, om de visat större uthållighet och trohet. Man måste väl med vemod fråga, om det varit nödvändigt, att förödelsen gått så långt i Lunds stift, där det vid 1912 års prästmöte uppgavs, att husförhören äro någorlunda välbesökta i få församlingar, och vid 1926 års prästmöte, att husförhören i sin ursprungliga form höra det förgångna till.

Bäst har husförhörsseden bibehållits i Göteborgs stift. Vid 1951 års prästmöte meddelades det, att husförhör hållas i samtliga landsförsamlingar utom 21 och dessutom i Uddevalla stad. Detta torde för övrigt vara den enda stad i hela Sverige, där husförhörsseden ännu vidmakthålles. Tillslutningen till husförhören var mycket växlande. I en del församlingar voro de fåtaligt besökta, medan de i andra voro mycket välbesökta. I ett par Hallandsförsamlingar deltog omkring 80 % av befolkningen i husförhören.

Under 1800-talets senare del synas husförhören i allt större utsträckning ha flyttats från hemmen till kyrka och skolhus. Så har inte minst varit fallet i Göteborgs stift, där biskop Rodhe vid 1890

års prästmöte upplyste, att de endast i två pastorat höllos uteslutande i hemmen. En bidragande orsak till, att de flyttats från hemmen, var att väckelsemännen ställde sig mycket kritiska till de gamla husförhörskalasen, som ofta voro betungande för den enskilde, och där överflödet i mat och dryck stundom var alltför stort. Biskop Rodhe beklagade dock denna utveckling och gjorde ihärdiga försök att få husförhören tillbaka till hemmen. Dessa försök blevo inte heller helt utan framgång. Och i de församlingar, där man återfört husförhören till hemmen — naturligtvis utan att återuppliva husförhörskalasen — har man i stort sett gjort goda erfarenheter. För närvarande torde husförhören hållas i hemmen i omkring 75 församlingar i Göteborgs stift.

Husförhörens form har givetvis i viss mån förändrats under årens lopp. I Krokstads pastorat i Bohuslän har man dock ända in på 1950-talet bibehållt den gamla seden att kalla fram de närvarande för att läsa innantil i Nya Testamentet och för att förhöras i katekesen. Under 1800-talet iakttogs denna sed allmänt i Göteborgs stift. Sedan alla eller på en del ställen de yngre kallats fram til förhör, följde ett slutförhör, där vem som helst fick svara. Vid förhöret brukade man börja med Luthers lilla katekes och gick sedan igenom ett längre eller kortare stycke av den katekesutveckling, som användes i församlingen, under ett tidigare skede Schartaus eller Lindbloms och mot slutet av 1800-talet i allmänhet 1878 års katekesutveckling, ofta kompletterad med material från Schartau och stiftets rika katekestradition. För att belysa, hur ingående behandlingen av katekesstyckena kunde göras, anför prosten H. Block i sin uppsats i Göteborgs stiftsbok «Husförhör i gången tid» ett exempel ur ett koncept från ett slutförhör, som hans fader hållit på 1860- eller 70-talet, där Guds lag genomgicks under följande rubriker: Den olika betydelsen av ordet lag, var lagen finnes, lagen är andelig, lagens stränghet, Kristus är lagens ände till rättfärdighet för var och en som tror, lagens nytta, lagens bruk. Det är uppenbart, att en undervisning av denna art förutsatte en mycket gedigen kristendomskunskap. Under senare delen av 1800-talet och under 1900-talets första år torde också kristendomskunskapen bland kyrkfolket i Göteborgs stift ha stått på sin höjdpunkt. En följd härav var, att det enkla kyrkfolket hade stor förmåga att bedöma predikans kvalitet och kunde tillgodogöra sig en mycket djuplodande förkunnelse. Det är knappast ägnat att förvåna, att även mycket insiktsfulla bedömare från annan ort kunde misstaga sig på denne punkt. Det berättas t. ex. att biskop

Heuch, som vid ett besök i Göteborg hört en predikan av domprost Rexius, efteråt skall ha yttrat: «Det var en mycket god predikan, men det var inte många i kyrkan som förstod den.»

I Göteborgs stift började man omkring år 1900 att lägga bort det gamla bruket att låta folket läsa innantil i Nya Testamentet och kalla fram alla till katekesförhör. Och ändringen blev så gott som helt genomförd under en jämförelsevis kort tidrymd. Tack vare den förbättrade skolundervisning ansågs folkets läskunnighet nu vara så god, att provet i innanläsning blivit överflödigt. Det började också visa sig större motvilja mot att bli framkallad till förhör. Och på sina håll ökades deltagandet i husförhören betydligt, när det blev ett allmänt katekesförhör, där om man undantar barn och nattvardsungdom frågorna icke riktades till bestämd person, utan vem som ville fick besvara dem. Att den gamla formen dock varit älskad av många, framgår av en allmogekvinnas liknelse: «Vid predikan går prästen tillväga, som om han skulle fylla ett antal flaskor med vatten och därvid ställde dem framför sig och öste vatten över alla på en gång. Vid husförhöret är det, som om han toge en flaska i sänder och med beräkning fyllde på den.»

I vår tid torde husförhören i Göteborgs stift i huvudsak ha följande förlopp: Där rotarna icke äro alltför folkrika, brukar upprop hållas efter församlingsboken och de närvarande antecknas. Sedan följer ofta förhör i Luthers lilla katekes, varefter som huvudpunkt kommer ett allmänt katekesförhör av ungefär samma karaktär som äldre tiders slutförhör. Detta förhör kan utformas på olika sätt. Det vanligaste är kanske, att ett bestämt katekesavsnitt behandlas. Men man kan också utgå från en allmän synpunkt t. ex. att vi alla vandra mot evigheten och från en sådan utgångspunkt komma in på alla katekesens huvudstycken. Tiden för husförhören torde i allmänhet något överstiga en timme.

På en del ställen ha husförhören förvandlats till mera allmänna uppbyggelsesstunder i stil med bibelförklaring. Men även om man behållit namnet, ha de då helt och hållet förlorat sin ursprungliga uppgift att meddela kunskap i kristendomens huvudstycken.

Kunskapens betydelse.

Vid prästmötet i Göteborg 1896 yttrade biskop Rodhe: «Att bidraga till bevarande och vidgande av den i ungdomstiden inhämtade kunskapen, det är ändamålet med husförhören, som i detta hänseende varit till ovärderlig nytta för vår kyrka.» I dessa korta

ord tecknas klart och åskådligt husförhörens betydelse som förmedlare av kristen kunskap. I den gamla svenska enhetskyrkans tid ingingo husförhören som ett led i ett mycket omfattande förhörssystem. Förutom husförhör förekommo katekesförhör i kyrkan, dels före högmässogudstjänsten, dels vid veckogudstjänster, nattvardsförhör, predikoförhör, lysningsförhör och flyttningsförhör. Av dessa förhör har husförhören och nattvardsförhören visat sig äga de största förutsättningarna att hålla sig kvar. Och där de ännu övas, utgöra de ett värdefullt arvegods från den gamla enhetskyrkan.

Den mångfald av kyrkliga förhör, som praktiserades i Sveriges kyrka under flydda tider, vittnar om, att den svenska ortodoxien hade öppen blick för kunskapens stora betydelse. Även om den konservativa pietismens företrädare och upplysningstidens kyrkomän i mycket gingo andra vägar än ortodoxien, fäste de dock ganska stor vikt vid kunskapen. Hos radikalpietismen och en mera känslobetonad väckelsefromhet träffar man däremot en benägenhet att nedvärdera kunskapens betydelse.

När kunskapen fortfarande skattas mycket högt i västsvensk kyrkofromhet, beror detta i hög grad på inflytande från en av de mest säregna och markanta personligheter svenska kyrkan någonsin ägt, domkyrkokomministern i Lund, Henrik Schartau. Trots sin utpräglade egenart står Schartau naturligvis inte helt isolerad, utan har mottagit impulser från skilda håll. Kyrkohistoriskt sett står han pietismen närmast. Det är dock alldeles uppenbart, att kan också gått i skola hos ortodoxien. Han torde dessutom ha tagit starkare intryck av Luther, än en ytlig granskning synes ge vid handen. Ifråga om det rent formella kan man nog också tala om ett visst beroende av upplysningen. Under ett tidigare skede av sin utveckling var Schartau påverkad av hernhutismen, men bröt snart helt med denna. Fastän han sedan ställde sig ytterst kritisk mot hernhutismen, kan man ifrågasätta, om icke intrycken från denna fromhetsriktning efterlämnat större spår, än han själv var böjd att medgiva. Schartau, som utövat ett mycket djupgående inflytande på förkunnelse och undervisning i Västsverige, hade själv en klar uppfatning av kunskapens betydelse. Han hade väl alltför mycket verklighetssinne för att kunna dela ortodoxiens optimistiska övertro på kunskapen. Framhöll han å ena sidan med skärpa, att andlig okunnighet är ett stort frälsningshinder, betonade han å andra sidan med lika stort eftertryck, att det inte är nog att veta sin Herres vilja.

I sin predikan var Schartau nykter och saklig och försmådde all grannlåt och allt effektsökeri. Budskapet fick verka genom sin egen tyngd. Schartaus predikan rörde sig huvudsakligen inom andra och tredje artikelns område. Hans förkunnelse var liksom Luthers utpräglat kristocentrisk. Nådens ordning behandlade han synnerligen ingående och med stor psykologisk skicklighet och själasörjarevishet. Schartau brukade vanligen avsluta sin predikan med en tredelad tillämpning, där han i tur och ordning vände sig till de säkra och sovande, de uppväckta och de omvända. Men det var inte endast i tillämpningen denna tredelning kom fram. Utan den går igenom hela hans predikan. Och även där den inte uttryckligen nämnes, utgör den alltid den tysta förutsättningen.

Var Schartau framstående som predikant, var han det ej mindre som kateket. Han hade en sällsynt förmåga att kunna tala om de djupaste ting på ett enkelt och åskådligt sätt och att s.a.s. tänka i samma kategorier som barnen. Detta hindrade ej, att de katekesförhör han på fredagsmorgnarna höll i Lunds domkyrka voro mycket uppskattade av högt bildade män. Domprosten Peter Wieselgren skriver: «Jag glömmer aldrig ögonblicket, då jag första gången såg Schartau. Det var en tavla ur Judeen i apostlarnas tid. I det övre rymliga koret av Lunds domkyrka satt den silverlockige läraren, omgiven av doktorer från vetenskapens fyra väderstreck, blandade med uppblomstrande barn. Alla åldrar och stånd blevo här uppmärksamma barn; och män, vilkas namn Europa känner och aktar, antecknade den vises ord med samma trohet som den unge studenten eller lärgossen. Det var ett katekesförhör. Snart började han fråga, och jag önskar ingenting högre, än att alla lärare kunde svara så som många av hans tioåriga åhörare. «Huru skola vi bedja om det lekamliga goda?» frågade läraren. En liten flicka svarade med säker röst, ehuru på okonstlat språk och med nedslagna ögon: «Att vi må få; men bara så mycket, att det ej skadar det andliga goda, som vi måste först bedja om.»

Fastän Schartaus inflytande ingalunda varit begränsat till Västsverige, är det dock obestridligt, att mottagligheten för hans budskap varit störst på västsvensk mark. Att den västsvenska fromhetstypens ledande män hade en fast övertygelse om kunskapens stora vikt, berodde dock inte uteslutande på arvet ifrån Schartau utan också på egna erfarenheter. När prosten J. H. Holmqwist i Kville förklarar, att det viktigaste arbete en präst har att förrätta är konfirmationsundervisningen och det minst viktiga sjukbesöken, kan ju detta synas ganska chockerande. Men man förstår ett sådant

yttrande bättre, när man tagit del av de intryck från sjukbesöken en mycket omdömesgill präst under 1900-talets början fått från en församling i norra Bohuslän. Enligt dennes uppgift framträdde vid sjukbesöken en mycket markant skillnad mellan dem som blivit konfirmerade före och efter väckelsens början. Medan de förra merendels syntes slöa och liknöjda, visade sig hos de senare mycket ofta ett för Guds ord mottagligt hjärta och en tydlig angelägenhet om frälsning. Om man från motsvarande tid går igenom flyttningsbetygens uppgifter om kristendomskunskapen, gör man den intressanta iakttagelsen, att de präster som tjänstgjorde före väckelsens inbrott hade en mycket mer optimistisk uppfatning än de första väckelsesmännen. Detta vittnar om, att det källmaterial som står till buds ofta är högst subjektivt och har ett ganska begränsat värde.

Det grundliga och samvetsgranna arbete som nedlades på konfirmandundervisningen, visar inte minst, vilken betydelse man på västsvenskt kyrkligt håll tillskrev kunskapen. När några av de mest betydande representanterna för den västsvenska riktningen under hela konfirmationsförberedelsen inte gåvo en enda förmaning åt sina läsbarn, berodde detta också på deras övertygelse, att det huvudsakliga var, att barnen fingo en gedigen kunskap.

Att de satte kunskapen så högt, sammanhänger med deras tro på ordets kraft. De visste naturligtvis, att kunskapen kan förbli död. Men de visste också, att ordet har en förunderlig makt att omskapa och övervinna hjärtan. För att förstå den västsvenska riktningen måste man överhuvud göra klart för sig den centrala plats den ger åt ordet. Det är detta, som gör den så kritisk mot många nyare verksamhetsformer. Den har nämligen den fasta övertygelsen, att skall det bli någon förnyelse, så måste det ske genom ordets kraft och inte genom mänsklig beställsamhet. En sådan inställning kan givetvis förefalla passiv. Ock det är klart, att den går «mot strömmen» i en jäktande och effektivitetsdyrkande tid, då också på kyrkligt håll den mångsysslande Marta alltmer synes bli förebilden, medan man glömmer, att det dock var Maria som hade utvalt den goda delen. Men att även om man inte får se tecken och under våga tro på ordets kraft, är väl ändå den bästa motvikten både mot den falska optimism och den falska pessimism som är så vanlig i denna tid. Och ordets Herre har ju lovat, att hans ord icke skall återvända fåfängt.

WERNER ELERTS TEOLOGISKE LIVSVERK

Av Gottfried Hornig.[1])

Å tale om Werner Elerts teologiske livsverk er en oppgave som er både ærefull og vanskelig. Oppgaven er ærefull, for Werner Elert hører utvilsomt til de helt store skikkelser som vårt århundres teologihistorie har frembrakt. Men den er også vanskelig, etter som hans livsverk med sine fire desenniers utrettelige innsats omfatter så store områder av teologien. Det tok sitt utgangspunkt innenfor teologi- og åndshistorien og har siden omspent både kirkehistorie, konfesjonskunnskap, dogmatikk og etikk og dessuten dogmehistorie. Hvilket område man enn vil betegne som hans egentlige forskningsområde, så har han på hvert av dem arbeidet meget inntrengende og levert virkelig betydningsfulle ting. Til dette herredømme over så omfattende stoffmengder hadde han rustet seg gjennom et studium som slett ikke bare omfattet de teologiske fag, men også strakte seg til filosofi, psykologi, historie og rettsvitenskap. Slik kunne han behandle de russiske anarkisters og nihilisters politiske anskuelser med det samme suverene mesterskap som han utfoldet når han talte om den kirkerettslige betydning av fredsslutningen i Westfalen eller om reformasjonens egenart i de skandinaviske land. Bare få år før sin død hadde han med enestående sakkunnskap tegnet kirkens stilling i Sinai-området i det 6. og 7. århundre[2]) og med forskerens oppdagerglede gjort oppmerksom på betydningen av kristologiske formler som forlengst var glemt.[3])

Elerts samlede vitenskapelige arbeid grunnet seg på et omfattende, ofte minutiøst kildestudium og på en like skarpsindig som dyktig utnyttelse av kildene. Kirkehistorikerens forskerakribi forente seg her med en stor systematikers tankekraft. Elert henga seg aldri til den rene tankelek, og like lite henfalt han til vidløftige spekulasjoner. Han viste tvertom en sterk vilje til gjennom streng tankeføring å konsentrere de teologiske utsagn om det vesentlige.

Tanke og tale sto hos ham under streng disiplin. Det bød ham imot å gjenta hva han allerede tidligere hadde sagt, eller å sitere seg selv. Derimot har han ved strykninger forkortet mer enn ett av sine store verker til halvparten av det opprinnelige omfang. Det som gjør lesningen av Elerts verker til en virkelig nytelse, er den kjensgjerning at de tross sin vitenskapelige karakter og et klart utformet begrepsapparat alltid er flytende, ja ofte likefram fengslende skrevet. Elert var en mester i det språklige uttrykkssett og hadde en knapp, billedlig stil, og det har lykkes ham som få å kle sine forskningsresultater i treffende formuleringer.

Werner Elert, hvis 70-årsdag nettopp har passert for vårt minne, ble født 19. august 1885 i Heldrungen i provinsen Sachsen. Sin teologiske utdannelse fikk han ved universitetene i Breslau, Erlangen og Leipzig. Han begynte sitt studium i 1906 i den schlesiske hovedstad, og her ble han også kort etter forrige verdenskrig utnevnt til leder for det Lutherske Teologiske Seminar. Før dette hadde han i kort tid virket som prest i provinsen Pommern. I 1923 ble han kalt til universitetet i Erlangen som professor i kirkehistorie. Hans læreoppdrag der omfattet til å begynne med bare dogmehistorie og konfesjonskunnskap. Etter professor Phil. Bachmanns død overtok han i 1932 lærestolen for systematisk teologi, men uten dermed å oppgi de førstnevnte fagområder. I over 30 år var Elert i virksomhet som forsker og lærer ved universitetet i Erlangen, og i løpet av denne tiden fikk han flere ærefulle kallelser til andre universiteter, men avslo dem alle. Hans betydelige arbeider, som skaffet ham titelen som æresdoktor i teologi og filosofi, har gjort hans navn kjent langt ut over grensene for den frankiske universitetsbyen. Etter skriftet «Die Lehre des Luthertums im Abriß» (1924, 2. utvidede utg. 1926), som kort etter utgivelsen ble oversatt til engelsk og ungarsk, hørte han også til de førende talsmenn for lutherdommen verden over, og han arbeidet like til det siste på å få den forenet og teologisk fornyet.

Den som leser igjennom alle de publikasjoner som Werner Elert har utgitt, vil også støte på en rekke mindre arbeider, artikler og anmeldelser og derunder kanskje gjøre mangen oppdagelse. Deriblant finnes det nemlig skrifter som heller ikke i dag har mistet noe av sin aktualitet, således hans bidrag til kirkeproblemet, som han skrev i begynnelsen av trettiårene og hvor han berørte spørsmål, som for oss fremdeles er brennende og uløste spørsmål. Elert betonte den gang at tanken om bekjennelsens økumenisitet og katolisitet slett ikke er fremmed for en bevisst lutherdom, og han stillet

i denne sammenheng de skandinaviske kirker opp som forbilde for den lutherske kirke i Tyskland.[4]) At han med dette ikke på noen måte mente å understøtte de katoliserende tilbøyeligheter, slik de i vår tid representeres av den svenske høykirkelige bevegelse, trenger vel neppe å betones. Tvertom har han overfor de grupper som forveksler den påkrevde fornyelse av lutherdommen med liturgisk aktivitet, ettertrykkelig advart mot å prisgi den paulinske frelsesoppfatning og falle tilbake til en «ensidig sakramental frelsesforståelse».[5])

Om de artiklene Elert har skrevet, behandler enn så forskjellige emner, er de alle utarbeidet med den samme grundighet, men deres antall er forholdsvis begrenset. Det svarte ikke til Elerts arbeidsmåte å virke gjennom en mengde artikler og taler eller for enhver pris å delta i den dagsaktuelle teologiske diskusjon. Hans samlede arbeidskraft gjaldt en rekke store teologiske emner og var rettet mot virkeliggjørelsen av de høye mål som hang sammen med disse. Elerts teologiske livsverk kan derfor innrammes av titlene til følgende fem verker: «Der Kampf um das Christentum» (1921), «Morphologie des Luthertums» (1931—32; 2. forbedrede utg. 1952—53), «Der christliche Glaube» (1940; 2. utg. 1941), «Das christliche Ethos» (1949), «Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens» (1954).

Allerede gjennom det første av de verkene som her er nevnt, «Der Kampf um das Christentum», hadde Elert tilkjempet seg en høy anerkjennelse innenfor den teologiske vitenskap. Ut fra en grundig fortrolighet med kildene påtok Elert seg her å skrive en «Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel», som det heter i undertitelen, og dermed å gjøre også den kirkelige apologetikk til gjenstand for en omhyggelig undersøkelse. Derunder manglet han på ingen måte forståelse for den voldsomme rystelse som den idealistiske tenkning hadde vært utsatt for fra menn som Strauß, Feuerbach, Marx og Kierkegaard. Den store syntese av kristendom og alment åndsliv, som Hegel gjennom sin egen filosofi mente å ha gitt en urokkelig fasthet og blivende bestand,[6]) var allerede kort etter hans død fullstendig brutt sammen og hadde veket plassen for positivismens og materialismens herredømme. I og med denne bevegelse hadde en kristendomsfiendtlighet som man tidligere ikke hadde opplevd maken til, bemektiget seg det almene åndsliv, og det hadde igjen fremkalt en mektig flod av apologetisk litteratur. Denne kamp

om kristendommen har Elert forfulgt både på åndshistorisk og på teologihistorisk grunn, og i sin bok har han gitt en oversiktlig framstilling av dens forskjellige faser. I den siste tid er noen nyere arbeider over det 19. århundres teologihistorie fremkommet. Jeg tenker her særlig på det av Barth og det veldige fembinds verk av Emmanuel Hirsch.[7]) Men selv i forhold til disse har Elerts verk neppe mistet noe av sin spesielle betydning. Det er, som Martin Doerne med rette har hevdet i Theologische Literaturzeitung for 1950, «bis heute die reichste und zuverläßlichste Auskunftsquelle über die verschlungenen Wege der Apologetik des 19. Jahrhunderts».[8])

Det kan gjelde som overordentlig betegnende for Elerts teologiske holdning og selvstendigheten i hans omdømme at han sto helt igjennom kritisk til nykantianismen på en tid da denne enna innehadde sterke posisjoner. Den innsikt han gjennom arbeidet med det 19. århundres historie hadde vunnet i det uholdbare ved alle apologetiske bestrepelser og i det vekslende ved de verdensanskuelser som til enhver tid er herskende, hadde her åpenbart skjerpet hans blikk. Gjennom forsøkt «unter methodischer Anknüpfung teils an Kant teils an Schleiermacher das Christentum theologisch ganz auf sich selbst zu stellen» kan det ikke lykkes a gi kristendommen noe bærekraftig fundament: For «die Begründung der Selbständigkeit des Christentums auf Kants Erkenntnistheorie macht sie ja auch wieder von einer Instanz abhängig, die zum Christentum nur ein zufälliges Verhältnis hat, und setzt sie ebenfalls der Gefahr aus, von der möglichen Überwindung dieser Erkenntnistheorie tödlich mitbetroffen zu werden».[9]) Den eneste holdbare og legitime vei for teologien er etter Elert den som de biblisistiske teologene og Erlangerne (det siktes til Thomasius, Hofmann og Frank) har gjort gjeldende. De tok ikke sitt utgangspunkt i det erkjennelsesteoretiske spørsmål om muligheten av en kristelig troserkjennelse, men derimot i spørsmålet om grunnene for denne tro, og disse grunner fant de utelukkende i kristendommen selv.[10]) Det må likevel ifølge Elert rettes kritikk mot Erlangerne, særlig Frank, fordi de ikke søkte grunnene for kristentroen i dens transsubjektive opphav, men ville finne dem i troens subjekt og dermed avlede vissheten om trosobjektene av gjenfødelsesopplevelsen.[11])

Ut fra nødvendigheten av å vinne tilbake kristendommens suverenitet og selvstendighet har Elert for sin egen tid reist kravet om en radikal adskillelse av teologi og alment åndsliv. Uten tvil ble kravet om at kristendommen måtte løse seg «aus den Verschlin-

gungen mit einer untergehenden Kultur»,[12]) formulert under inntrykk av Oswald Spenglers bok «Der Untergang des Abendlandes» (1. utg. 1919), som den gang vakte voldsom oppsikt. Den dialektiske teologis bestrepelser gikk den gang i samme retning. I dag har vi oppnådd en kritisk distans i forhold til Spenglers historiemetafysikk. Men det ville være galt bare å innvende mot Elert at han her skulle være avhengig av en filosofisk tidsstrømning. I hans tese kom en dyp og ekte fornemmelse av teologiens vesen og av den egentlige grunn for vår tro til uttrykk. Når man berøver kristendommen alle støtter, skrev Elert, som man hittil i velmenende hensikt hadde skaffet den fra erkjennelsesteorien, fra psykologien og historiefilosofien, og isteden lar den bli virksom uten alle estetiske og politiske anbefalinger, da vil det nok kanskje gi inntrykk av en utarming. «Aber gerade so wird jemand, der das Christentum verstehen will, gezwungen werden, ihm ins Herz zu blicken — —.»[13])

Kravet om en slik adskillelse, en «diastase» som Elert uttrykker det, gjelder imidlertid bare for samtiden og den umiddelbare fremtid. Elert har uttrykkelig avvist tanken om å oppstille en almengyldig regel for hvordan teologien og kristendommen nødvendigvis må forholde seg til den kulturelle omverden.[14]) Det er ifølge Elert meget godt tenkelig at kommende generasjoner av kristne igjen oppnår et mer positivt forhold til den kultur som omgir dem, fordi nemlig dette forhold ikke er noen «faststående størrelse», men derimot en «funksjon», som kan forandre seg i samsvar med den gjensidige innstilling.[15])

I sin like sakkyndige som grundige undersøkelse «Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung»[16]) hadde Otto Wolff åpnet sin framstilling med å tegne to Erlangerteologers Luther-bilde, nemlig J. Chr. K. von Hofmanns og Theodosius Harnacks. Den nåværende Erlangerteologi har også betydelige Luther-forskere, som Paul Althaus, Walter von Loewenich og Wilhelm Maurer. Også Werner Elert hadde under inngående kildestudier beskjeftiget seg med Luthers og Melanchtons teologi og på begge områder levert et vesentlig bidrag til en nyorientering av vår forståelse av reformasjonen. Ut fra Elerts synspunkt, som på dette punkt adskiller seg ikke bare fra Holls, men også fra H. E. Webers, står Melanchton tross sin forskjellige oppfatning av etikken likevel Luther vesentlig nærmere enn den tidligere Melanchton-forskning hadde antatt. Elert har gjort oppmerksom på at forholdet mellom Luther og Melanchton uten unntagelse er blitt betraktet mer eller mindre

ensidig og at «die andere Frage, ob nicht umgekehrt Luther auch von Melonchthon auch theologisch gelernt habe», hittil overhodet ikke er blitt oppkastet, enn si besvart.[17])

Om Elerts bidrag til Luther-forskningen vil man måtte si at det hittil ikke er blitt verdsatt i den utstrekning som en burde ha ventet i betraktning av hans veldige arbeidsprestasjon, den grundige utnyttelse av kildene og de klart formulerte og ofte betydningsfulle forskningsresultater. Det var Elert som var den første til å påvise at de satsene, hvormed Luther etter den tradisjonelle oppfatning i slutningen av 2. disputasjon mot antinomerne (1538) skal ha hevdet læren om triplex usus legis, representerer en forfalskning idet de nesten ord for ord er hentet fra den midtre utgaven av Melanchtons Loci (CR 21, s. 406).[18]) I 2. utgave av «Morphologie des Luthertums» har Elert i samsvar med dette korrigert sin framstilling av Luthers stilling til tertius usus legis. Elerts tese, at forestillingen om en «lovens tredje bruk» står i motstrid med den lutherske oppfatning av lov og evangelium og representerer et fremmedlegeme i den lutherske teologi, faller etter sitt saklige innhold sammen med oppfatningen hos betydelige skandinaviske Luther-forskere og stemmer med de resultater som dogmatikeren i Lund, Ragnar Bring er kommet til.[19])

Karl Holl hadde med sin berømte Luther-bok, hvis 1. utgave kom i 1921, innledet en ny epoke i Luther-forskningen. Elerts tobinds monumentalverk «Morphologie des Luthertums» ble offentliggjort nøyaktig 10 år senere. Det representerer riktignok ikke noen ny epoke, men snarere et nytt avsnitt i den tyske Luther-forskningen, hvis innflytelse også har virket inn på den skandinaviske teologi. I den moderne teologihistorie gis det bare få arbeider som i rang kan stilles ved siden av dette verk av den lærde Erlangerforsker. Elert har der tegnet et enhetlig bilde av Luthers teologi ut fra systematiske synspunkter og under stadig sammenligning med Melanchtons posisjon. Under dette arbeid har Elert utnyttet en hel rekke kilder som man tidligere ikke har tatt hensyn til. Den særlige fortjeneste ved det første bindet ligger i at det, samtidig som det gir Holls ytelser all mulig anerkjennelse, inneholder en korrektur til de villfarelser, feil og fortegninger som Holls Luther-bilde lider under. Dette skjer uten polemikk, ja ofte også uten direkte henvisninger til de teser Holl hevder. Elert lar sin framstilling, som i kildemessig henseende er overordentlig omhyggelig begrunnet, tale for seg selv.

For Holl, hvis konsepsjon står under innflytelse av Kants etikk,

er religionen «Pflicht» og «Sollen». Gudstjenesten har bare ett mål: «die Ehre Gottes». Guds ære er det som Luther skal ha ansett for «sein Höchstes», det hvori «sein Glaubensbegriff zuletzt gipfelte».[20]) Luther skal etter Holls mening ha tenkt «streng theozentrisch».[21]) Det ligger ganske i konsekvensen av denne Luther-interpretasjon at den ender med å erklære Calvin for å være den legitime «Fortsetzer Luthers».[22]) Ifølge Elert må dette betraktes som en tungtveiende feiltagelse. Av alle misforståelser, skriver han, som reformatorens teologi hittil har vært utsatt for, har ikke noen miskjent Luther slik som tilfelle er med den Luther-forskning, «die das Freiheitsmotiv bei ihm überhaupt ignoriert, um Luther zum Vorläufer Kalvins machen zu können».[23]) På den tesen at Calvin var Luthers «treuester Schüler», har Elert i begynnelsen av sin framstilling bare svart med noen teologihistoriske bemerkninger preget av bitende ironi.[24]) Men i fortsettelsen av framstillingen lykkes det ham å påvise at Luthers evangeliske ansats og grunntankene i Calvins teologi er «unvereinbar», ja står «in einem unversöhnlichen Gegensatz zueinander».[25])

Naturlig nok reiser seg her spørsmålet hvor vi skal søke utspringet til den omtydning av den lutherske rettferdiggjørelseslæren og den calviniserende tolkning av Luthers teologi som Holl har fullbyrdet. Det ligger uten tvil for en del i det 19. århundres etiserende religionsteori. Men dessuten foreligger det et direkte kildespring av nyere dato, som Elert ettertrykkelig har rettet oppmerksomheten mot, etter som den har øvd avgjørende innflytelse ikke bare på Holl og den nyere Luther-forskning, men også på hele den dialektiske bevegelse. Det dreier seg her om Erich Schaeder (1861—1936), for allerede Schaeder og ikke først dialektikerne av Barths retning hadde beskyldt Luther for en ensidig betoning av temaet synd og nåde og likeså for å ha forkortet Guds herremajestet, og til det kom så anklagen mot hele den lutherske teologi etter Schleiermacher at dens tenkning kretser om mennesket istedenfor om Gud. Mot Luthers og lutherdommens angivelig så «überstiegenen Christozentrismus» hadde Schaeder stilt opp sitt program «Theozentrische Theologie» (bd. I—II, 1909—14). «In dieser durch Schaeders Angriff herbeigeführten Bekenntnissituation», skriver Elert i 1948, «befindet sich die lutherische Theologie auch noch heute. Denn wenn Schaeders Buch heute auch kaum mehr gelesen wird, so kann doch beinahe die gesamte seitherige theologische Entwicklung als Erfüllung des in seinem Buchtitel enthaltenen Programms angesehen werden. Die zünftige Luther-

Forschung unter Führung Karl H o l l s hat es sich angelegen sein lassen, Luther selbst, sogar seine Rechtfertigungslehre in diesem Sinne umzudeuten. Das gesamte Offenbarungsverständnis, die Christologie, der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie, steht under diesem Vorzeichen.»[26]) Mot Schaeder og Holl og mot den dialektiske teologis calvinisme har Elert betegnet soteriologien som sentrum i enhver ekte bibelsk og reformatorisk lære og tillike tilbakevist den innvendingen at det her skulle dreie seg om en utillatelig forsnevring eller likefram om en antropologisering av teologien. For Luther er tro og rettferdiggjørelse bundet til Jesu Kristi person og verk. Derfor må det anses som en stordåd av de to første generasjoner av lutherske dogmatikere og eksegeter, framfor alt av Melanchton, at de har forstått «Luthers Rechtfertigungslehre zum Schwerpunkt und Richtpunkt der gesamten Theologie zu machen».[27])

Til grunn for «Morphologie des Luthertums» ligger, som Elert hevder i forordet til første bind, «die Unterscheidung von Dynamis und Gestalt». Som dynamis betegner Elert lutherdommens «evangelischer Ansatz», dvs. den i Skriften begrunnede erkjennelse av rettferdiggjørelsen for og ved Gud og av den Hellige Ånds kraft, som igjen for den troende blir den sterkeste drivkraft til sedelig aktivitet. Den evangeliske ansats sikter på å ta alt det menneskelige i sin tjeneste og utforme det.[28]) I samsvar med dette består den egentlige morfologiske oppgave i dette: ut fra sentrum i dynamikken, d. e. ut fra Luthers teologi og ut fra de offisielle lutherske bekjennelser[29]) å etterspore dens historiske virkninger innenfor alle områder av det menneskelige liv. Dette skjer i den hensikt å la «ein möglichst vollständiges 'Bild' vom Luthertum» komme til syne.[30]) En slik oppgave krever naturligvis også en framstilling av reformasjonen i videre omfatning, slik som den er blitt gjennomført i Norge, Sverige, Danmark og likeså av den eiendommelige skikkelse som lutherdommen har antatt i Ungarn og Siebenbürgen, i de slaviske og baltiske folk og i Nordamerika. At Elert har tatt på seg denne omfattende oppgave, som ofte nok var overordentlig møysommelig som følge av kildenes fremmede språkdrakt, er noe som har innbrakt ham en særlig takk fra disse lutherske kirker utenfor reformasjonens hjemland. Til tross for de historiske endringer som i mellomtiden har gått over lutherdommen i Østeuropa, er det da også derfra ønsket er utgått om at «Morphologie des Luthertums» måtte bli opptrykt i uforandret skikkelse.[31])

Mens Elert i første bind av verket hadde påvist hvilke virkninger lutherdommens «evangelischer Ansatz» hadde hatt på verdensanskuelsen, så behandler han i annet bind de virkninger som ut fra dette sentrum er utgått til de sosiale anskuelser og livsformer, dvs. til rett, politikk, stat og økonomi. Herunder er Elert klar over de særlige vanskeligheter som denne forskningsoppgaven medfører. For det gjelder jo i særlig grad om de sosialetiske anskuelser og livsformer som her skulle gjøres til gjenstand for undersøkelse, at de står under innflytelse av krefter og motiver som har lite eller endog intet å gjøre med de virkninger som en konfesjonell dynamikk muligens måtte ha.[32]) Så viktige og verdifulle de enkelte resultater her enn måtte være for et helhetsbilde av lutherdommen, må det likevel advares mot en overvurdering av dem. Dette gjelder spesielt om de økonomiske virkninger, som ligger i den ytterste periferi av det kraftfelt som utgår fra det omtalte sentrum.

Liksom det i første bind avtegner seg en frontstilling mot Karl Holl, så også i annet bind mot Ernst Troeltsch, Max Weber og Georg Wünsch. Troeltsch hadde hevdet at svermerne på en mer følgeriktig måte enn Luther selv hadde trukket konsekvensen av den reformatoriske ansats og at lutherdommen i vesentlige stykker, således også i rettferdiggjørelseslæren, måtte regnes til den middelalderlige verden som med opplysningen definitivt var gått under.[33]) Max Weber supplerte denne oppfatning gjennom sin tese om calvinismens økonomiske og teknisk-vitenskapelige overlegenhet over lutherdommen. Og endelig mente Wünsch gjennom en sterk forgroving av Troeltsch' sosiologiske tese å kunne fastslå en «Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung» (1921).[34]) Det er Elerts fortjeneste at han har etterprøvet disse påstander og motbevist dem gjennom tallrike belegg fra den økonomiske og sosiale historie i de lutherske land. Lutherdommen har etter dette ikke bare oppdradd sine tilhengere for himmelen. Luthers sosialetikk fører hverken til passivitet og kvietisme eller til noen asketisk hinsidighetsstemning, men viser tvertom at troen på Gud og kjærligheten til nesten uløselig hører sammen. Dette syn på Luthers sosialetikk er i alt vesentlig blitt bekreftet gjennom det betydelige systematiske arbeid av Gustaf Wingren «Luthers lära om kallelsen» (1942; tysk utg. 1952).[35])

«Morphologie des Luthertums» må vel betegnes som Werner Elerts betydeligste verk. Det har gjort hans navn kjent og berømt langt ut over Tysklands grenser. Da det framkom, har ikke bare teologer av de forskjelligste konfesjoner, men også profanhistorikere

felt den dom at det her er blitt skapt et virkelig «Meisterstück.»[36]) Gustaf Aulén skrev den gang i Svensk teologisk kvartalskrift: «någon så innehållsrik och väl dokumenterad överblick över den teologiska utvecklingens gång från reformationen, som Elert här ger, ha vi icke förut ägt».[37])

Naturligvis er det også blitt ytret betenkeligheter og reist kritiske innvendinger. Således har man på enkelte punkter kritisert den terminologien Elert anvender; man har bebreidet ham at han har felt altfor hårde og ensidige dommer over calvinismen og pietismen, og endelig har man innenfor den dialektiske teologi av Barths retning også dradd berettigelsen av den morfologiske metode i tvil. Dette siste har man på ingen måte rett til. Selv om Lutherforskningen i de siste tyve år og da framfor alt den skandinaviske er kommet til nye innsikter og skjønt det er kommet mangen verdifull monografi over lutherdommens teologi og historie, utgjør Elerts tobinds verk fremdeles den betydeligste samlede framstilling av lutherdommen som vi i dag er i besittelse av. Verket er da også for tre år siden kommet i nytt opplag uten vesentlige endringer.

I tid følger som det neste større verk fra Elerts hånd en dogmatikk på mer enn 600 sider med titelen «Der christliche Glaube» (1940). Også i dette verket, som røper et omfattende dogmehistorisk kjennskap, viser Elert seg som en meget selvstendig og original tenker. Innledningsvis behandler han de teologiske metodespørsmål idet han klargjør begrepene «kerygma», «dogme» og «dogmatikk» og søker å bestemme det gjensidige forhold mellom dem. Som «kerygma» betegner Elert «die öffentliche Verkündigung der Gesamtkirche» til forskjell fra den enkeltes private evangelieforkynnelse. «Dogme» derimot dannet betegnelsen for «das Minimum des Sachgehalts, in dem alle öffentliche Verkündigung übereinzustimmen hat».[38]) Dogmatikkens oppgave består så i å undersøke om det til enhver tid gjeldende dogme gjengir den sannhet som forkynnes i den hellige Skrift, på en uforkortet og saklig riktig måte. For å kunne etterprøve det gjeldende dogmes skriftmessighet er dogmatikken avhengig av eksegesens resultater, og for å kunne fastslå fremmedartede, ikke-teologiske motiver i det gjeldende dogme er den henvist til dogmehistorien og i videre forstand til den almene idéhistorie.[39])

Dermed er allerede sagt at teologien, uten å oppheve det fellesskap som består i å lytte til Guds ord, danner en kritisk instans i forhold til kirken. I bevisst motsetning til Schleiermacher betoner Elert at det ikke kan være tale om å gjøre «die praktisch-kirchliche

Verwertbarkeit ihrer Ergebnisse» til ledetanke for teologien.[40]) Dogmatikken må holde fast ved sin spesielle oppgave og vil da ved å gjennomføre den på en saklig måte bety et stadig korrektiv til kirkens framtreden og forkynnelse slik den historisk er blitt til. Om teologien således under utførelsen av sin kritisk-vitenskapelige oppgave må handle uavhengig av ethvert oppdrag fra kirkestyret, er den på den annen side forbundet med kirken gjennom det fellesskap som ligger i at de tjener samme sak.

Ved siden av en ukritisk og falsk «kirkelighet» ser Elert en annen fare for teologien i at dogmatikken glemmer å være tiltale og utarter til å bli «Selbstgespäch der Theologie». Om den skal fylle sin oppgave, må den ikke bare ta Gud og hans ord, men også det menneske som dette Guds ord er rettet til, alvorlig. Dette er grunnen til at Elert før behandlingen av de dogmatiske hovedspørsmål går inn på det moderne menneskes «Selbstverständnis». Med det har han ikke villet gi noen teologisk antropologi, men vel en klargjøring av et sakforhold som er desto viktigere som jo også den kristne stadig er utsatt for den fristelse å falle tilbake til sin egen tids naturlig-menneskelige forståelse av seg selv. Denne forståelse, som er underlagt en stadig historisk forandring, ytrer seg i vår tid framfor alt i en heroisk aktivisme, dvs. i det moderne menneskes bestrebelser for å ta sin skjebne i sin egen hånd og mestre livet i egen kraft. Men den ukritiske selvfølgelighet hvormed man her pleier å gå fram, tilsynelatende ubesværet av alle religiøse og intellektuelle problemer, betyr sett ut fra evangeliet likefullt en avgjørelse som blir bestemmende for hele ens tilværelse. Denne avgjørelsen er, skriver Elert, ateistisk, og det gjelder «nicht nur dann, wenn sie von der Meinung begleitet wird, dass es 'keinen Gott gibt', sondern auch, wenn sie die Möglichkeit offen lässt, dass es einen gibt, aber so vollzogen wird, als ob es keinen gäbe oder als ob dies für die tätige Haltung gleichgültig wäre. Sie ist es vollends, wenn die Frage 'ob Gott ist', bejaht wird, Entscheidung und Tun aber davon unabhängig bleiben.»[41])

Kvintesensen av det moderne menneskes forståelse av seg selv er altså langt på vei en — om ikke teoretisk, så i hvert fall praktisk ateisme. Hvor likevel tanken på Gud, støttet av tradisjon og oppdragelse fremdeles har kraft til å virke bestemmende på den menneskelige selvbevissthet, der har mennesket etter Elert med den skjulte Gud å gjøre. I begge tilfelle, om det moderne menneske har en ateistisk eller en gudstroende forståelse av seg selv, kan det bare uten noen formidling konfronteres med vitnesbyrdet om

Kristus.[42]) Gjennom denne klare konfrontering av den menneskelige forståelse av seg selv og det bibelske budskap mister for Elert det meget omdiskuterte problem om tilknytningspunktet det vesentlige av sin betydning. Til grunn for den bestemmelse han har gitt av dette forholdet, ligger to erkjennelser: først den antropologiske at mennesket ikke kan bestemmes ut fra antagelsen av et mer eller mindre uforanderlig religiøst anlegg, men at en må forstå det ut fra dets historisk foranderlige forståelse av seg selv; dernest den teologiske at Guds nådebudskap, som i seg selv møter mennesket som tiltale, har en transsendent karakter og at det hverken helt eller delvis kan oppfattes som et allerede foreliggende innhold i den menneskelige bevissthet, heller ikke i gudsbevisstheten.

Det er tydelig at Elert med denne konsepsjon av de dogmatiske prolegomena skiller seg sterkt fra sin Erlangerkollega Paul Althaus' lære om en «Ur-Offenbarung» og at hans teologi på dette punkt på en viss måte er beslektet med den dialektiske teologi. Riktignok må heller ikke avstanden overses. Elert har aldri sluttet seg til Karl Barths tese fra begynnelsen av tyveårene om den ontiske motsetning mellom skaper og skapning og den noetiske motsetning mellom guddommelig åpenbaring og menneskelig oppfattelse. Hos Elert ligger aksenten ikke på negasjonen, på betoningen av det naturlige menneskes fjernhet fra og manglende viten om Gud, men derimot på Guds nådebudskap i Jesus Kristus og dettes enestående karakter i forhold til alt som kan finnes eller overhodet tenkes mulig av naturlig gudserkjennelse. Derved har Elert like fra først av unngått Barths falske alternativer, som forresten i de siste bindene av hans dogmatikk mer og mer er blitt erstattet med en teologisk humanisme. Guds guddomsmajestet kan ivaretas uten at en hevder den menneskelige skapnings intethet, og Kristusåpenbaringens singularitet kan fastholdes uten at en derfor blir nødt til å nekte at Guds vredesåpenbaring går forut i tid.

Til den gudsåpenbaring som har funnet sted i Jesus Kristus, svarer på vår side gudserkjennelsen, men denne kan hvor den er ekte, aldri bestå i en blott og bar viten eller kunnskap. Den kristne tro, betoner Elert, blir alltid til i og med mottagelsen av Guds nådegave, dvs. slik at mennesket er rede til å la den syndsforlatelsen som evangeliet forkynner, gjelde for sin egen person. Tro betyr at en bøyer seg under dom og nåde. Derfor adskiller den seg prinsipielt ikke bare fra en uinteressert holdning som en ren kunnskapsmeddelelse kan mottas med, men også fra en blott og bar forsantholden av noen metafysiske satser. Den kristne tro inne-

bærer alltid «Existenzwandel», og som sådan inneslutter den lydigheten, ikke en avtvunget lydighet, ikke en lydighet mot befalinger og forskrifter, men den frie lydighet, den åndsbårne lydighet mot Guds vilje.

Dermed har vi allerede berørt det store tema i Elerts dogmatikk, ja i hele hans teologiske virksomhet: det rette skille mellom lov og evangelium. Den måten som Luther i samsvar med de paulinske utsagn hadde foretatt dette skille på, gjaldt for Elert som hjertepunktet i enhver sann luthersk teologi, ja enda mer: som sannhetskriteriet for enhver teologi som gjør krav på å ville være skrifttro. Den teologihistoriske betraktning må riktignok slå fast at Luthers grunnleggende innsikt allerede i den gammelortodokse teologis tid ikke lenger ble rett forstått og at den under rasjonalismens herredømme helt gikk tapt. Heller ikke Schleiermacher og Kierkegaard, hvis innflytelse på den moderne teologi neppe kan overvurderes, har under utformingen av sitt religions- eller trosbegrep tatt hensyn til motsetningen mellom lov og evangelium. Det er derfor ikke å undres over at også den dialektiske teologi, særlig der hvor den kom under calvinistisk innflytelse, viste liten forståelse for den saklige motsetning mellom lov og evangelium og nødvendigheten av å skjelne klart mellom dem, ja at den under Karl Barths ledelse endog arbeidet i retning av en bevisst nivellering av denne motsetningen. Elert har derfor i sin dogmatikk og senere i den betydelige artikkel «Gesetz und Evangelium» (1948) med all mulig tydelighet vendt seg mot Karl Barth,[43]) og i den nyeste svenske teologi har Gustaf Wingren med saklig tilknytning til Gogartens og Elerts argumenter utvidet og skjerpet denne Barth-kritikk i en omfattende undersøkelse.[44]) Elert rettet mot Barth den kritikk at han uten tilstrekkelig begrunnelse tar sitt utgangspunkt i påstanden om en «absolut undifferenzierte Wortoffenbarung» og ut fra dette oppfatter evangelium og lov ikke som motsetninger, men bare som Guds «zweifache Redeweise», noe som igjen beror på at Guds tale ifølge Barth under alle omstendigheter i seg selv allerede er nåde.[45]) Denne sats er av Elert med rette blitt betegnet som en «fundamentaler Irrtum».[46]) I virkeligheten blir på denne måten både lov og evangelium depotensert, for idet loven mister sin anklagende og fordømmende funksjon, mister samtidig også evangeliet en vesentlig del av sin forløsende og befriende kraft. Den kristne tro blir her forvandlet til en tidløs verdensanskuelse ut fra nåden. Elert har påvist at Karl Barths åpenbaringslære og den forståelse av lov og evangelium som følger av

den, står i motstrid med den hellige Skrifts vitnesbyrd. Gustaf Wingren kommer til et lignende resultat når han betoner at Barth ikke tilskriver loven den plass som tilkommer den, og at han utfolder sin teologi innenfor rammen av en «bibelfrämmande totalvy».[47])

Hvor stor vekt Elert legger på den «realdialektiske motsetning» mellom lov og evangelium, kan også påvises ut fra hans etikk, «Das christliche Ethos», som kom ut i 1949. Loven beholder stadig sin anklagende funksjon og kan derfor aldri bare være en regel for livet. «Redet das Gesetz, so schweigt das Evangelium; redet das Evangelium, so muß das Gesetz verstummen».[48]) Denne satsen blir her liksom til metodisk prinsipp for utformingen av etikken. I samsvar med den skjelner Elert mellom et «Ethos unter dem Gesetz» og et «Ethos unter der Gnade». Begrepet «Ethos» betegner da den menneskelige handlemåte. Mens den filosofiske etikk bedømmer handlemåten ut fra en bestemt forståelse av plikten og den almene samfunnsnytte, blir kvaliteten i mennesket og dets handlinger i den teologiske etikk utelukkende stillet inn under Guds dom.[49]) Men Guds dom over mennesket felles på to måter. Som lov betyr den fordømmelse, som evangelium benådning.[50]) Da vi også som kristne stadig er og blir syndere, gjelder for oss begge dommer, og det gamle menneske befinner seg i en stadig «usynlig strid» med det nye menneske.[51]) Her må nå den misforståelsen avverges at det nye menneskes kristentro framfar alt skulle bestå i en religiøs innerlighet og føre til en kvietistisk holdning, som går ut på en engstelig avstandtagen fra all berøring med «verden» og overlater utformingen av de sosiale og politiske forhold til de «vantro». Mot dette — og det har Elert ettertrykkelig betont — må vi holde fast ved at den kristnes virke skal finne sted i verden og i de naturlige ordninger som Gud har opprettet. Den kristne tro krever frukter, og et «Ethos unter dem Gesetz» krever anskuelighet. Men denne anskuelighet er ikke slik at den kan brukes til å avlese det «kristelige» ved handlingen til forskjell fra all ikke-kristen handlemåte. Om vår handlemåte kan betraktes som en frukt av troen, kan overhodet ikke avgjøres av oss, da vi ikke har noen ytre kriterier for dette til vår rådighet. «Gute Werke», så heter det hos Elert, «sind Werke, die einen Glaubenden zum Subjekt haben, oder Werke, die 'aus Glauben' geschehen. Sie können nur gut sein, wenn oder weil ihr Subjekt in seiner Totalität vor Gott gerechtfertigt ist. Objektive Kriterien ihrer Güte gibt es nicht. Es kommt nur darauf an, dass sie aus Glauben geschehen.»[52])

I motsetning til den katolske moralteologi, som søker å gi en kasuistisk løsning på den kristne etikkens erkjennelsesproblem, men også i motsetning til Karl Barths kristologiske etikk og de «Entsprechungen» han oppstiller, betoner Elert at heller ikke den gjenfødte noensinne er fritatt fra egen ettertanke, eget ansvar og egen avgjørelse når det gjelder å handle rett. Ved å hevde den gjenfødtes totale frihet fra alle lover og forskrifter vil Elert likevel slett ikke tale til fordel for libertinismens vilkårlighet, som om den troende i denne sin totalfrihet skulle kunne gjøre gjerninger som strider mot den kristne nestekjærlighet. Dette er utelukket, for mellom troen og gjerningene står «der neue Gehorsam, der zu den Taten der Nächstenliebe treibt».[53]) Etter Elert er det nesten som bestemmer siktepunktet og det maktpåliggende ved vår handlemåte.[54]) Det står dog ikke til oss å velge vår neste, men nesten blir gitt oss av Gud i et «kontingent sammentreff», noe Elert illustrerer ved å anføre Jesu fortelling om den barmhjertige samaritan som eksempel. Men det er tillike sagt, at for det kristelige etos «keine völkischen Grenzen gelten und selbstverständlich auch keine Klassen-, Rassen- oder andere Grenzen».[55]) Så lite som vi altså allerede på forhånd kan fastslå det konkrete innhold i de krav som stilles til oss gjennom nesten, like lite kan den faktiske oppfyllelse av disse krav betraktes som vår egen fortjeneste. For den kraft som lar det nye liv og den nye lydighet bli til virkelighet, stammer fra nåden og er den Hellige Ånds kraft. Den gjenfødtes handlemåte fullbyrder seg under Åndens ledelse.[56])

På den sentrale betydning som av denne grunn tilkommer læren om testimonium Spiritus Sancti innenfor den teologiske etikk, har Leiv Aalen lagt særlig ettertrykk,[57]) og Elert stemmer også i det stykke overens med denne norske teolog at han ikke vil ha den «christliche Freiheit» som karakteriserer det kristne etos under nåden, oppfattet som «sittliche Autonomie», slik dette under innflytelse av den kantiske etikk gang på gang er skjedd innenfor den tyske lutherdom i det 19. århundre.[58]) Gud er det som «virker» det å ville og fullføre, og det nye menneske lever bare fordi det er «Objekt der Schöpfertat des Geistes». Dermed er sagt, «dass menschliche Akte, Erkenntnisse, Werke und Worte sowohl den Menschen zum Subjekt wie auch Gott zum Urheber haben können, und zwar nicht nur im Sinne der kausalen Determination, sondern auch hinsichtlich ihrer qualitativen Bestimmtheit».[59]) I motsetning til Karl Holl vil Elert holde fast ved den guddommelige rettferdiggjørelses forensiske karakter som noe som ikke er betinget av noen

som helst menneskelig rettferdskvalitet. Den menneskelige helliggjørelse er ikke betingelse for, men følge av den helligelse av mennesket som Gud fullbyrder i rettferdiggjørelsens nådeakt. Idet Elert betoner at Guds syndsforlatende nådeord ikke er noen blott og bar rettferdighetserklæring, men at det innebærer en «schöpferische Kraft» som begrunner det nye menneske og framkaller det nye etos,[60]) har han bundet Guds rettferdiggjørelsesdom (reputare iustum) og den faktiske rettferdiggjørelse (efficere iustum) sammen til en uløselig enhet. «Nur ein Heiliger kann sich heiligen.»[61]) Nettopp denne utledning av den gjenfødtes helliggjørelse og av det nye etos' virkelighet fra Guds rettferdiggjørelsesdom viser hvor sterkt også den etiske tenkning hos Elert er preget av Luthers teologi og hvorledes den like fra begynnelsen av vet å unngå de farer som truer fra det loviske moment i den melanchtonske etikk. For der hvor rettferdiggjørelse og helliggjørelse ikke blir begrunnet i den ene og samme guddommelige skaperakt, men blir skilt fra hinannen, der oppstår uunngåelig nødvendigheten av å underkaste det nye liv som er gitt oss av Gud, bestemte normer og lover. Ragnar Bring har innlagt seg særlig fortjeneste av å ha redegjort for dette siste sakforhold med full klarhet.[62])

Ved siden av den anerkjennelse som Elerts etikk er blitt til del, er det imidlertid også fra den skandinaviske teologis side blitt reist innvendinger og gjort kritiske betenkeligheter gjeldende. Den danske teolog N. H. Søe, som er sterkt påvirket av K. Barth, har vendt seg mot begrepet «objektives Ethos», som Elert stiller den tredje delen av sin etikk inn under, men særlig har han angrepet Elerts etikk på grunn av dens lutherske grunnkarakter.[63]) Den svenske Gunnar Hillerdal derimot mener i det vesentlige å kunne frakjenne denne etikken luthersk karakter og har anklaget Elert for en uevangelisk legalisme.[64]) Han har riktignok da unnlatt å gjøre klart hvorledes denne anklage skal forenes med den kjensgjerning at Elert har betegnet det omtalte «Ethos unter der Gnade» som et frihetens etos under Åndens ledelse, og at han for å sikre denne gudbundne frihet uttrykkelig har avvist enhver form for legalisme, ja at han endog har betegnet læren om tertius usus legis som en klar motsigelse til den lutherske forståelse av lov og evangelium. Om Hillerdals innvending skulle være berettiget, da måtte Elert på et avgjørende punkt i sin etikk ha motsagt seg selv og så utviklet sin framstilling av etikken i direkte motsetning til sine egne grunnsetninger. Meg forekommer det som om man med større rett kunne anklage Elert for libertinisme, skjønt heller ikke dette hol-

der stikk. Før Elert, som forutså denne innvending, har sikret seg mot den gjennom læren om testimonium Spiritus Sancti. «Die Gefahr des Libertinismus,» skriver han, «wird nicht dadurch gebannt, daß sich auch der neue Mensch der Herrschaft des Gesetzes unterwirft, sondern so, daß er 'vom Geist' geleitet wird. 'Werdet ihr aber vom Geist geleitet, so seid ihr nicht mehr unter dem Gesetz'» (Gal. 5, 13—18; Röm. 7, 1—17).[65])

Det siste arbeid som Elert ble i stand til å fullføre, kom ut kort før hans død under titelen «Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens» (1954). Med dette arbeid, hvis nær forestående utgivelse Elert bebudet i forordet til 2. utgave av sin «Morphologie», er et hull som lenge har bestått og har gjort seg smertelig gjeldende innenfor den dogmehistoriske forskning, blitt utfyllt. To synspunkter har vært avgjørende når Elert har tatt opp og valgt det tema som nevnes i boktitelen: for det første spørsmålet om den konsens som lutherdommen har hevdet å ha felles med den gamle kirke og som ble dokumentert gjennom overtagelsen av de gammelkirkelige trosbekjennelser; for det andre det spørsmålet som er så brennende i den nåværende økumeniske diskusjon, nemlig hva kirkens sanne enhet består i, eller også hvordan nattverd- og kirkefellesskap forholder seg til hverandre. Avgjørende for den rette forståelse av kirkefellesskapet er etter Elert besvarelsen av spørsmålet om hvor formelen communio sanctorum i Apostolikum stammer fra og hva den betyr. Ifølge den latinske språkbruk er denne formelen flertydig, og det gjelder da både begrepet communio og begrepet sanctorum.[66]) Nå har Elert på overbevisende måte påvist at formelen stammer fra østkirken, at den må forståes i samsvar med den greske ordlyd (τῶν ἁγίων κοινωνία) og at den da har sakramental betydning. Etter sin opphavelige mening betegnet altså denne formelen i Apostolikum delaktigheten i de sakramentale frelsesgoder, og først senere, etter at den hadde funnet veien fra østkirken til vestkirken, er den så blitt tillagt den personalistiske betydning «de helliges samfunn». Med sancti kunne man så forstå de hellige i spesiell katolsk betydning, eller de døpte eller de troende eller de av Gud utvalgte eller de gjenfødte. I samsvar med disse forskjellige muligheter fikk man da også helt forskjellige kirkebegreper, hvis felles kjennetegn lå i at man overalt oppfattet kirkefellesskapet som et samfunn av personer. I den personalistiske tydningen av den omtalte Credoformel og i underordningen av kirkens begrep under et alment filosofisk samfunnsbegrep ser Elert opphavet til den individua-

listiske forståelse av kirken som fremdeles er så vidt utbredt.[67]) Schleiermacher, etter hvis oppfatning kirken er et samfunn som bare er fremgått av frie menneskelige handlinger, kan gjelde som eksponent for denne forståelse, mens derimot Luthers samfunnsbegrep står i rak motsetning til Schleiermachers idet han under communio ikke forstår menneskelige forhold og forbindelser, men felles delaktighet i de sakramentale frelsesgoder.[68]) Som resultat av sin undersøkelse av den gamle kirkes forståelse av kirkesamfunnet kan Elert i saklig overensstemmelse med Luther formulere denne grunntese: Intet kirkefellesskap uten nattverdfellesskap og intet nattverdfellesskap uten kirkefellesskap.[69]) Men begge deler er igjen betinget av kirkelig «Homodoxie», dvs. enhet i bekjennelsen. All «Heterodoxie» derimot opphever kirke- og nattverdsamfunnet.[70]) Dermed er sagt at veien fra den smertelige konfesjonelle splittelse til kirkenes enhet krever at de bestående forskjeller i bekjennelse blir overvunnet og at det å bibeholde disse forskjellene gjør et sant kirkefellesskap umulig. For «es gibt nur vollständige Kirchengemeinschaft oder auch keine».[71])

Hellmut Gollwitzer har, skjønt han ikke istemmer en del av de konsekvenser som Elert her trekker for den kirkelige praksis, gitt den lærde Erlangerforsker den høyeste anerkjennelse og erklært at det «für die Zukunft aus unseren Erwägungen nicht mehr wegzudenken sein wird».[72])

Elerts død betyr et svært tap for lutherdommen og for den teologiske vitenskap. Det må dypt beklages at det ikke ble ham forunt å virkeliggjøre den plan om et stort dogmehistorisk verk, som han like til få dager før sin bortgang ennå arbeidet intenst med. Vi kan istemme Paul Althaus' ord når han i sin tale ved minnehøytideligheten i Erlangen felte den dom at Elert som ingen annen teolog i vår generasjon var rustet og kalt til å skrive den påtrengte nye dogmehistorie ut fra evangelisk syn.[73]) Nylig er forresten følgende bidrag til den eldre dogmehistorie blitt utgitt posthumt: «Der Ausgang der altkirchlichen Christologie» (1955).[74])

NOTER

1) Gjesteforelesning holdt ved Menighetsfakultetet i Oslo 6. september 1955, her gjengitt i utvidet skikkelse og forsynt med anmerkninger.
2) I *Viva vox evangelii*, Eine Festschrift für Bischof Hans Meiser, München 1951.
3) *Werner Elert*, Die theopaschitische Formel, ThLZ 1950, sp. 195 ff.
4) *Werner Elert*, Drei Bücher von der Kirche und ihrer Verfassung, Ecclesia Militans, Leipzig 1933, s. 21.
5) *Werner Elert*, Fragen um Calkedon, Evang.-Luth. Kirchenzeitung 1952 s. 232.
6) Hegels forsøk på å smelte sammen kristendom og filosofi har etter Elerts bedømmelse fra først av innebåret farer for teologien, da forsøket på en slik syntese «fast

notwendig den Schein erweckte, als sollte die Gewißheit um das Christentum auf spekulatives Wissen begründet werden» (Der Kampf um das Christentum, München 1921, s. 485).

7) *Karl Barth,* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon-Zürich 1947; *Emanuel Hirsch,* Geschichte der neueren evangelischen Theologie, bd. I—V, Gütersloh 1949—54.
8) *Martin Doerne,* ThLZ 1950, sp. 262.
9) Når teologien ikke kan underkaste seg den kantiske erkjennelsesteori, er det fordi denne «den christlichen Glaubensgegenständen, zu deren Wesen die Transzendenz gehört, grundsätzlich nicht gerecht werden kann» (Der Kampf um das Christentum, s. 462).
10) Ibid. s. 462 f.
11) Ibid. s. 463.
12) Ibid. s. 489.
13) Ibid. s. 489 f.
14) Ibid. s. 485.
15) Ibid. s. 485.
16) *Otto Wolff,* Die Haupttypen der neueren Lutherdeutung, Stuttgart 1938.
17) *Werner Elert,* Zwischen Gnade und Ungnade, München 1948, s. 96.
18) Jfr. om dette Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 1948, nr. 2, likeså Zwischen Gnade und Ungnade, s. 161 ff.
19) *Ragnar Bring,* Gesetz und Evangelium und der dritte Brauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie, Helsinki 1943.
20) *Karl Holl,* Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. I: Luther, 2. & 3. Aufl. Tübingen 1923, s. 106.
21) Ibid. s. 37.
22) Ibid. s. 106.
23) *Werner Elert,* Morphologie des Luthertums, Bd. II, 2. Aufl. München 1953, s. 32.
24) Ibid. Bd. I, München 1952, s. 7.
25) Ibid. Bd. I, s. 357.
26) Zwischen Gnade und Ungnade, s. 74.
27) Morphologie des Luthertums, Bd. I, s. 79.
28) Ibid. Bd. I, s. 2.
29) Elert betoner at de bekjennelsesskrifter som har vært anvendt som lærenorm og lære har vært med på å forme det samlede bilde av den historiske lutherdom. «Dies gilt z. B. in hohem Maße von Luthers Kleinem Katechismus. Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, daß die einfache Aneignung des darin enthaltenen Lehrstoffes der wichtigste, durch Jahrhunderte konstant fortwirkende Faktor auch des sozialen Lebens in den lutherischen Ländern gewesen ist» (ibid. bd. I, s. 5).
30) Ibid. bd. I, s. 9.
31) Jfr. Vorwort til den nye utg., bd. II, s. V.
32) Sammenvevingen med fremmede lovmessighetsmotiver er ifølge Elert «am stärksten auf dem Gebiet der Soziologie, geringer auf dem der Weltanschauung und noch schwächer in der Formensprache der kirchlichen Verfassung und des Kultus. Am nächsten kommt der gesuchten Dominante aber fraglos doch die Theologie und hier wieder das offizielle kirchliche Dogma» (ibid. bd. I, s. 5).
33) Til Elerts kritikk av Troeltsch' vurdering av reformasjonen jfr. ibid. bd. I, s. 357 og bd. II, s. 31 f.
34) Jfr. Morphologie des Luthertums, bd. II, s. 368.
35) *Gustaf Wingren,* Luthers Lehre vom Beruf, München 1952.
36) *Heinrich Tilemann,* ThLZ 1933, sp. 54 ff.
37) *Gustaf Aulén,* Svensk teologisk kvartalskrift, 1932, s. 177 ff.
38) *Werner Elert,* Der christliche Glaube, Berlin 1940, s. 43.
39) Ibid., s. 37.
40) Ibid., s. 36.
41) Ibid., s. 90.
42) Ibid., s. 63.
43) Jfr. Zwischen Gnade und Ungnade, s. 133 ff.
44) Jfr. de to avsnitt om Barths antropologiske og hermenevtiske forutsetninger i *G. Wingrens* bok «Teologiens metodfråga», Lund 1954.
45) *Karl Barth,* Evangelium und Gesetz, i Theol. Existenz heute, hefte 32, München 1935, s. 4; jfr. *Werner Elert,* Zwischen Gnade und Ungnade, s. 135.
46) Ibid., s. 135.
47) *Gustaf Wingren,* Teologiens metodfråga, s. 164.
48) *Werner Elert,* Zwischen Gnade und Ungnade, s. 132.
49) *Werner Elert,* Das christliche Etos, Tübingen 1949, s. 25.
50) Ibid., s. 393.
51) Ibid., s. 371.
52) Ibid., s. 327.
53) Ibid., s. 328.
54) Ibid., s. 67.
55) Ibid., s. 68.
56) Ibid., s. 277 ff.
57) *Leiv Aalen,* Das Zeugnis des Heiligen Geistes als «Prinzip» der evangelischen Ethik, ZsyTh. 15. årg. 1938, s. 248 ff.

58) Således framfor alt hos den ritschlske skoles store etiker Wilhelm Herrmann og hos Erlangersystematikeren Frank; jfr. Leiv Aalen, ibid., s. 266 f.
59) *Werner Elert,* Das christliche Ethos, s. 285.
60) Ibid., s. 276.
61) Ibid., s. 349.
62) *Ragnar Bring,* Gesetz und Evangelium und der dritte Brauch des Gesetzes in der lutherischen Theologie, s. 73.
63) Den anklage at Elert i sin etikk ikke gjør alvor av evangeliet om Jesus Kristus, har Søe ikke nærmere begrunnet. Åpenbart er han innstilt på å rette den samme innvending også mot Luther. For, så heter det, «ob man mit Elert geht oder nicht, hängt natürlich von der Entscheidungsfrage ab, ob man die lutherische Lehre von den beiden Reichen, seine Auffassung von Gesetz und Evangelium — — — bejahi oder ob man diese ganze Auffassung als den großen Irrtum Luthers ablehnt», jfr. ThLZ 1951, sp. 107 ff.
64) *G. Hillerdal* har i sitt ellers meget fortjenstfulle arbeid «Gehorsam gegen Gott und Menschen — Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik» (Göttingen 1955) gjort et forsøk på å presse ikke bare Elerts statsoppfatning, men hele hans etikk inn i rammen av noen få sitater, som vesentlig stammer fra Elerts tidligere forfatterskap og som til dels med rette blir kritisert. Etter dette er Elerts etikk ganske enkelt et stykke «Philosophie», orientert ut fra «was die Vernunft als die sachgemäße Forderung der Ordnungen bezeichnet», og evangeliet tjener da som «Bekräftigung des Verhaltens —, das vom Menschen auf Grund seiner Zugehörigkeit zu den Ordnungen Volk—Staat gefordert wird und das auf rein rationale Weise bestimmt wurde» (s. 298 ff.). Mot dette må sies at etter Elerts etikk er de såkalte naturlige ordninger (familie, ekteskap, rett, folk og stat) som resultat av Guds skapervirksomhet ikke noe «Soll-», men et «Seinsgefüge», og av et sådant kan det, som han oftere betoner, ikke utledes noen krav eller forskrifter for den kristnes handlemåte (jfr. Das christliche Ethos, s. 112). De utgjør bare den «festen Standort» hvor mennesket er stillet av Gud, og det «ethische Feld» hvor det står ansvarlig for Gud (s. 115), men de står stadig i fare for å bli demonisert (s. 108 ff.), noe en viss Hitler-justis er eksempel på (s. 156). Etter Elert bekrefter ikke evangeliet krav som utgår fra ordningene eller oppstilles av fornuften, men befrir tvertom fra dem, og det således frigjorte og benådede menneske står under de i Skriften bevitnede «Buß- und Bekehrungsimperative» og «Erneuerungs-, Gnaden- und Heiligungsimperative» (s. 294 f. og s. 348 ff.). Dette nevnes overhodet ikke hos Hillerdal, og hans grunnfeil består ellers i at han ikke har tatt hensyn til Elerts utgangspunkt i forholdet mellom lov og evangelium, men isteden gått ut fra begrepet «Schöpfungsordnungen» osv., som så tillegges en for Elert fremmed mening. Problemet tertius usus legis, som Elert betegner som det sentrale i hele etikken (s. 393), har Hillerdal på denne måten overhodet ikke fått øye på.
65) Das christliche Ethos, s. 307.
66) *Werner Elert,* Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954, s. 176.
67) Ibid., s. 6 ff. og s. 11.
68) Ibid., s. 8 ff.
69) Ibid., s. 137 og s. 68.
70) Ibid., s. 94.
71) Ibid., s. 137.
72) *Helmut Gollwitzer,* Die Kirchengemeinschaft in der Abendmahlsgemeinschaft, Evang. Theologie 1954, s. 517.
73) *Paul Althaus,* Werner Elerts theologisches Werk, Evang.-Luth. Kirchenzeitung, Berlin 1955, s. 105.
74) *W. Elert,* Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Einführung in die alte Dogmengeschichte. Berlin 1955, 352 sider.

REPLIKK OM ETTERKONSEKRASJONEN

Av Carl Fr. Wisløff.

I anledning biskop Bj. Skards svar til meg (TTK nr. 1/56) kan jeg fatte meg i korthet. Svaret inneholder i alt vesentlig de samme momenter som ble fremført i hans første artikkel (TTK nr. 1/55).

Jeg må få lov til å gi uttrykk for en viss forundring over at Skard ikke fant det nødvendig å gå inn på de momenter av historisk art som han selv først trakk inn i samtalen, og som jeg kommenterte i min svarartikkel. Skard hevdet at bestemmelsen om etterkonsekrasjon i Kirkeritualet av 1685 fremdeles var gyldig, og at en biskop derfor har rett til å kreve den overholdt. Jeg har i mitt svar vist at denne påstand er diskutabel. Bestemmelsen sier jo (på samme vis som den tilsvarende i Kirkeordinansen av 1539) at presten skal «vite tallet» på dem som skal berettes. Bakgrunnen for denne bestemmelse, som har paralleller i tyske ordninger, er den at presten da kunne konsekrere akkurat det nødvendige antall oblater og mest mulig nøyaktig det nødvendige kvantum vin. Biskop Skard praktiserer selv ikke denne bestemmelse etter dens ordlyd. Forhåndsanmeldelse til nattverden er ikke nødvendig hos oss, men det måtte den være hvis bestemmelsen skulle kunne praktiseres.

I sin artikkel i TTK nr. 1/55 har Skard videre påberopt seg Luthers brev i anledning tilfellet Adam Besserer. Jeg har i mitt svar påvist at han ingen rett har til å ta dette brev til inntekt. Den arme Adam Besserer ble anklaget og fengslet for en praksis som svarer til den Skard følger. Skard antar nemlig at konsekrasjonen omfatter de elementer som er stillet frem på alteret. Det gikk den ulykkelige «diaconus» også ut fra, idet han tok en oblat fra esken på alteret og ga den til en nattverdgjest uten å lese Innstiftelsesordene over den. Skard ville etter Luthers mening ikke ha den rette «fornemmelse av forskjellen på innviede og uinnviede elementer».

Skard går videre ut fra at oblater som er blitt igjen etter nattverdhandlingen rolig kan legges tilbake i esken. Slikt kaller Luther zwinglianisme. Under disse omstendigheter trodde jeg at Skard skulle ha innrømmet at nevnte Luther-brev ikke egner seg til å siteres i hans favør. At Skard fremdeles, uten en gang å drøfte de her nevnte momenter, kan skrive at «Luther hadde rett», er ikke lett å forstå. Hvis nemlig Luther har rett i det han skriver om tilfellet Adam Besserer, da må vår nattverdpraksis legges om adskillig mer radikalt enn Skard selv har funnet det nødvendig.

Nå mener Skard at det jeg taler om er «uekte» konsekvenser av konsekrasjonslæren, bare etterkonsekrasjonen i den form han om nødvendig vil praktisere er en «ekte» konsekvens. Men det blir i artikkelen ikke klart hva han grunner dette på. Hvem sier meg at omsorgen for reliquiae sacramenti er en uekte konsekvens, men etterkonsekrasjonen er en ekte? Begge deler er dog konsekvenser av én og samme tankegang, og begge deler ble fastholdt i det Lutherbrev som Skard påberoper seg.

Noe av bestemmelsen av 1685 (og 1539) er ifølge Skard gyldig, men noe ikke gyldig. Ugyldige er ordene om at vi må «vite tallet» på nattverdgjestene, dette praktiseres ikke av noen. Gyldig er derimot bestemmelsen om at vi må rekonsekrere. Her må jeg igjen spørre etter begrunnelsen. Hvorfor er det ene gyldig, det andre ikke? Bestemmelsen selv foreskriver med samme tydelighet begge deler, ordren om at presten må «vite tallet» er endog stillet først som den primære forholdsregel.

Etter min mening må Skard ikke bli forbauset over at man ikke føler seg forpliktet på hans tolkning. En tolkning som setter en del av ordlyden i bestemmelsen ut av kraft, og som dermed bryter med en del av dens klare forutsetning (nemlig at det intet skulle være til overs etter kommunionen), er ikke forpliktende for noen.

Forpliktende er heller ikke Skards oppfatning om at konsekrasjonen «finner sted» i det «øyeblikk» Innstiftelsesordene resiteres. For det første og viktigste: Vi savner stadig skriftbeviset. Nå svarer riktignok Skard tilbake at heller ikke jeg har noe skriftbevis. Etter min mening er vi dog ikke i samme grad forpliktet til å levere noe slikt bevis. Den ene part sier: Vi vet ikke noe om «når» dette skjer. Den annen part hevder: Vi vet det, det skjer under resitasjonen av Innstiftelsesordene. Det forekommer meg å være nokså klart at det sistnevnte standpunkt i høyere grad enn det første har en onus probandi.

For det annet har heller ikke kristenheten til alle tider og på alle steder hatt samme interesse av og oppfatning om «øyeblikket». At den eldste kirkes menn ennå ikke interesserte seg for spørsmålet om et «konsekrasjonsøyeblikk», er en oppfatning jeg har tilegnet meg under lesningen av teologer som ikke er kjent for å «undervurdere kirkefedrenes åndsevner».[1]) Hvor vidt denne oppfatning av de første århundrers nattverdteologi er feilaktig, måtte i tilfelle avgjøres i drøftelse med disse forskeres dokumentasjon og argumentasjon.

Hva jeg mener med nattverdhandlingens helhet og dens forhold til Kristi innstiftelse og løfte, har jeg forsøkt å klargjøre i min forrige artikkel, og skal ikke her gjenta noe av det, da Skard ikke har berørt det jeg der skrev.

Endelig et lite ord om uttrykket «spekulasjon» og dets anvendelse i vår sammenheng. Skard liker ikke min bruk av ordet, og hevder — med anførsel av Hallesby — at vi må kunne tale om realpresens og kommunion uten at noen kaller dette spekulasjon. Det er jeg ubetinget enig i. I min forrige artikkel ga jeg selv sterke uttrykk for nettopp dette. Mer tvilende kan en stå overfor det som Skard nå bringer inn i samtalen, nemlig nattverdens spesielle betydning for vårt legeme; dette er i hvert fall diskutabelt. Men det jeg anket over var ikke noe av dette, jeg satte fingeren på Skards uttrykk om å «grunne» i Guds hus over konsekrasjonens underfulle «hvorledes» og dens «øyeblikk». Om dette vil jeg fremdeles hevde at Skriften ikke gir oss noe holdepunkt.

Skard drives i denne sak av omsorgen for realpresensen, han vil øke menighetenes forståelse for denne sak. Så langt står jeg av et helt hjerte sammen med ham. Vår forkynnelse og undervisning tør her ha en del å innhente. Men skal veiledningen gå lenger enn til realpresens og kommunion (nattverdens betydning for troslivet og samfunnet i høy grad medregnet), slik at mysteriets «hvorledes» og dets «øyeblikk» fremholdes som betydningsfulle sannheter å «grunne» over, da har man etter min mening overskredet grensen mellom evangelisk nattverdpraksis og sakramentalisme. Her, og ikke i synet på den distraherende henting fra sakristiet, ligger den egentlige motsetning i denne sak.

1) Cf. TTK 1950 s. 23, cf. J. A. Jungmann S. J.: Missarum Sollemnia, spesielt bind II side 251.

TIL FORSTÅELSE AV QOHÆLÆTH

ET SKISSEMESSIG BIDRAG

(Forts.)

Av Magne Sæbø.

Absolutt *alt er relativt under solen* — også de vises sentralbegrep: *ḥåkmā*. Ikke bare i sine handlemuligheter er mennesket begrenset, men også i sin evne til å forstå, erkjenne. Han opprettholder nok et skille mellom vise og dårer, mellom dårskap og visdom 1, 12 ff. o. fl. st., og han roser fordelen ved å eie visdom 8, 1 pass., likesom *ḥåkmā* er et sentralbegrep han stadig kretser om. Men han personifiserer ikke visdommen,[68]) han går heller ikke så langt som Prov når den sier:

> «Salig er det menneske som hører meg ...
> For den som finner meg,
> *finner livet og får nåde hos Herren*», 8, 34 f.

Samtidig med at Qoh gir en av de skjønneste bekjennelser til Gud som skaperen, unnlater han ikke å betone menneskets evneløshet på sin side til å «finne» Guds gjerning på noe punkt:

> «Alt har han gjort skjønt i sin tid,
> også evigheten har han lagt i deres hjerte —
> men slik at mennesket ikke helt kan forstå[69])
> det verk Gud har gjort
> fra begynnelsen til enden», 3, 11.

Menneskets erkjennelsesevne og visdom er for Qoh — tross fordelene — begrenset og bærer forgjengelighetens stigma. Positiv er den for så vidt den er en gave fra Gud, 2, 26.[70])

Slik er det over alt: «skapningens forkrenkelighet» mot skaperen. Jordlivets negative fortegn varierer han med flere malende uttrykk. Hva mennesket formår å gjøre, er kun som et «vindpust»,

hæbæl — så tomt, verdiløst og lite bestandig er det, som å jage etter vind, *rᵉᶜūt rūaḥ* — så meningsløst og lite resultatbærende fortoner det seg, som en «møde», *ᶜåmål,* som en «ond ting (beskjeftigelse)», *ᶜinyan råᶜ.*[71]) Det er som Pauli ord Rm 3, 19 til fulle kan legges Qoh i munnen: «...forat hver munn skal lukkes og hele verden bli skyldig for Gud».

Skyldig for Gud er nemlig mennesket for Qoh. Det er ikke uten personlig ansvar i sin skjebnebundethet, det har selv skylden for at Guds gode og skjønne skapning er forvrengt.

> «Gud skapte mennesket som det skulle være –
> men det søker mange kunster», 7, 29.

Det er åpenbart Gen 3's tragedie mot skapningens opprinnelige fullkommenhet som har dannet mønsteret i Qohs antropologi. Men som Qoh i sammenligning med det eldre GT har forskjøvet tyngdepunktet i forholdet Gud—menneske, setter han aksenten noe annerledes enn Gen 3. Skjønt ulydighetens konsekvens er døden, er det i Gen 3 likevel tent et håp for mennesket, et protevangelium, 3, 15. Men for Qoh kaster *døden* sin skygge helt over menneskelivet og levner ikke noe håp tilbake. Det er fordi Qoh ikke *vet* noe eksakt om hva som kommer etter døden, 3, 21, at den for ham blir grensen og begrensningen par excellence i menneskelivet. Den gjør det enkelt tydelig at mennesket kun er støv for Gud:

> «Støvet vender tilbake til jorden
> og blir som det var før,
> mens ånden vender tilbake til Gud
> som gav den», 12, 7.

Det avsnittet som går forut for dette vers, 12, 1—6, skildrer alderdommens «onde dager» og døden som den fryktelige grensebom der

> «sølvsnoren tas bort —
> gullskålen slås i stykker —
> krukken brytes sønder ved kilden
> og hjulet knuses og faller ned i brønnen...»

I 12, 7 b er Qoh nær Gens anskuelser og også ellers har han den eldre gtl tanke om *šᵉ'ōl,* 9, 4 ff., hvor det nok er en viss eksistens, men intet egentlig liv.[72]) Men det som dominerer Qohs tanker er det fryktelige og grufulle ved døden som kommer derav at den

ikke gjør noen forskjell, at det ikke på noen måte tas hensyn til de menneskelige verdigrader, 9, 1 ff. o. fl. st., at det selv ikke mellom mennesker og dyr blir noen forskjell, 3, 18 ff., men «det går alle likedan», 9, 3.

Tanken på døden har utvilsomt spilt en stor rolle i Qohs samlede innstilling til livsspørsmålene og har vært en bestemmende faktor i den gamle manns aksentuering av tyngdepunktet i hans anskuelse, gitt ham grunntonen.

Som man vil se av det foregående, er det to linjer i Qohs menneskesyn. Etter den ene linje er alt som mennesket måtte tenke ut, allerede for lengst bestemt hos Gud. Det er i alle deler determinert av Skaperen,[73]) med livets gave fulgte lagnaden, hvis ubrytelighet solen og naturens lovmessighet, dødens uunngåelighet vitner om. Men etter den annen linje kan mennesket harme Gud og dermed *ødelegge seg selv*,[74]) det kan også gjøre seg til dåre, hvem Gud ikke har behag i[75]) og det skal til slutt trekkes til ansvar av Gud og dømmes.[76]) Mennesket levnes altså en viss frihet og selvstendighet. Qoh forsøker imidlertid ikke å formidle en hegeliansk syntese av disse antiteser, men lar menneskets vei være denne tosporede. Vel forblir det en indre motsetning i hans syn, men hans redelighet viser seg deri at han ikke forsøker å skape en «logisk-konsekvent» enhet av livets egne motsetninger. Hans verk er mer et spektrum for dets brogede mangfoldighet.

Skjønt — etter som mennesket har å vandre, leve, etter den tosporede vei, kan man kanskje si at det ligger en ansats til syntese i hans forsøk på å skape en positiv etikk.[77]) Man har jo villet finne en motsetning mellom Qohs teoretiske posisjoner og hans praktiske livsholdning og konkrete leveregler.[78]) Men selv om hans liv og oppfordringer kan synes som en dødsdømts tross — frembrakt av en stekket kjærlighet til livet — så står dog hans praksis meget mer under et forpliktende «ikke-desto-mindre» og leder organisk tilbake til hans udiskutable tankegrunnlag, hans nesten despotiske monoteisme, likesom forutsetningen for at han kan gi formaninger og råd, er menneskets relative viljefrihet. Hans oppfatning av menneskets oppførsel under de gitte forhold, kommer til uttrykk på vesentlig tre måter.

1. *Vær forsiktig!* «Kom i hug at du er støv!» Dette er bare en naturlig holdning overfor den veldige Herre og hersker. Formaningene på dette punkt er mangfoldige.[79]) De uttrykker alle den etiske passivitet — slik man også kan finne den i den øvrige visdomslitteratur.

2. *Gled deg ved livet* — den korte tid det varer! Det er særlig i denne gruppe utsagn — med dens «Verherrlichung der Freude»[80]) —man har villet konstatere Qohs motsetning mellom «liv og lære».

Nå får imidlertid forholdet være det at Qoh p. d. e. s. skarpt kritiserer dårskapens latter og gleder, c. 2, men p. d. a. s. oppmuntrer han til *gleden gitt av Gud* — som eksempelvis gleden ved ens arbeide, 3, 22; 5, 11, til gleden ved ens hustru, 9, 9, til gleden ved gudgitt visdom, 2, 26, osv. I det hele er c. 7—12 fulle av disse mer «aktive» etiske utsagn.

> «Når Gud gir et menneske rikdom og skatter
> og setter ham i stand til å nyte godt av det
> og ta det som blir ham til del
> og glede seg i sitt strev —
> *så er det en Guds gave!*
> For da vil han ikke tenke så meget på sine levedager,
> fordi Gud svarer ham med å *gi ham glede i hjertet*».[81])

Den gudgitte glede blir ikke som hedningenes og de uforstandiges sanselige rus, fordi den *mottas* fra Gud, all god gaves giver — for å bruke Jakobs ord, 1, 17. Også denne noe lysere side hører organisk med i Qohs tankehelhet.

3. *Frykt Gud!* Denne sats blir som en fellesnevner i hans etikk idet den forener i seg både det «passive» og «aktive» moment. Det å frykte Gud er for hebreeren en aktiv holdning overfor Gud,[82]) samtidig som denne innstilling springer ut av «forståelsen» av Guds evige gjerninger, der intet kan legges til og intet trekkes fra, 3, 14. Det er motsetningen til drømmer og løse munners prat, munner som raskt gir løfter uten å betenke at «Gud er i himmelen og du (kun) på jorden!» 5, 1—6. Den ugudelige er som skyggen som snart forgår, men den gudfryktige «lever lenge», 8, 11—13. Epilogisten treffer grunnerven i Qohs etikk, når han i 12, 13 sier:

> «Enden på det hele — etter at alt er hørt — er dette:
> Frykt Gud og hold hans bud!
> Det er hva hvert menneske bør gjøre.»

Så er det altså bare første halvdel av LUTHERs bekjente katekismusord som rommes i Qohs anskuelse: «Vi skal frykte . . . Gud, så vi . . .» Kjærligheten som religiøs-etisk faktor får han ikke med. Det følger ingen varme med Qoh. Ordenen og lovmessigheten i natur og folkeliv har han konstatert med rolig observanse, den

derav følgende praktiske livsholdning for hvert enkelt menneske redegjør han for med samme kjølige ro.

*

Dette har vel kanskje vært med og bidratt til HERTZBERGs noe feilaktige påstand — etter at han har sitert 9, 11 f: «Und dem entspricht, daß Gott selbst zu einer Art Fatum wird. Die persönlichen Züge kommen völlig in Fortfall ... die fatalistische Ausprägung: der Glaube an die Macht Gottes ist bei Qoh verstärkt und zugleich des Persönlichen entkleidet».[83])

Av det foregående skulle det fremgå at vi er uenig med HERTZBERG på dette punkt — selv om vi ellers på svært mange punkter bygger på hans ypperlige kommentar. En nærmere poengtering av vår oppfatning er derfor på sin plass.

Vi holder da for at allerede HERTZBERGs egen klare påvisning av Qohs nære avhengighet av Gens skapelsesberetning,[84]) burde tilsi en annen vurdering enn den HERTZBERGs påstand her uttrykker. Som ovenfor vist, er det nettopp tanken om skaperguden som holder Qoh fra å sette identitet mellom Gud og den herskende lovmessighet i naturen, skjebnen i menneskelivet. Han er overordnet fatum og de virkende prinsipper — slik at de aldri virker mekanisk.[85]) Utfra skapersynspunktet er det også åpenbart overdrevet å hevde at Gud for Qoh er blitt «avkledd» det personlige. Hertil kommer ennvidere tanken om at Gud er alle tings giver,[86]) Gud er den «høyeste vokter» 5, 7; og han kan harmes 5, 5 foruten 7, 16 ff. Så er da Gud den «levende» Herre, den *stadig nyskapende* 3, 15, som også møter menneskene som den rettferdige dommer 8, 6—13.

Men derimot — om vi sammenholder dette med det ovenfor anførte om Guds totale suverenitet og steder som 6, 10; 9, 1—3 og 11, ser vi at det er den samme underlige to-deling i Qohs gudsbegrep som det var i hans antropologi. Han ser Gud fra to sider og det er disse to sidene som tilsammen sier den fulle og hele sannhet om Gud og hans forhold til menneskene, noen entydig formel har han ikke maktet å bringe sin viden på. Han er blitt dialektikeren — men ikke med vilje. Hans mål var jo å forske og søke frem til en hovedsum, skjønne sammenhengen, 7, 27. Han har latt paradokset stå og har vært modig og redelig nok til å avholde seg fra å pirke i det!

Så er det også bare en del-sannhet når HERTZBERG under henvisning til et ord av LUTHER, sier: «... im Gegensatz zu dem

alttestamentlichen Satz von der Freiheit des menschlichen Willens, der unreflektiert neben den von der allbestimmenden Macht Gottes gesetzt wird, ist Qoh Determinist; 'dies Buch sollte billig den Titel haben, daß es wider den freien Willen geschrieben wäre' (LUTHER)».[87]) Vel har Qoh forskjøvet tyngdepunktet i forholdet Guds makt—menneskets evne og vilje mer over på Guds side enn tilfelle har vært i GT før ham, men ikke desto mindre lar han mennesket fortsatt beholde en viss, relativ frihet. *Qoh har nok enkelte deterministiske utsagn, men er likevel ikke determinist.* Vi holder heller for at Qoh nettopp her har gjort det klart og følbart som i gammel-Israel var «unreflektiert». Hans posisjon er gtl helt forståelig og logisk. Han står i den «gamle pakt», men ved å gjøre dens indre svakhet, inkonsekvens og evneløshet åpenbar og bevisst, viser han faktisk veien til jødedommens oppløsning — derfor intet under at de senere skriftlærde har hatt så mye bry med ham! Indirekte peker han også på denne måte utover GT og mot en «bedre frelsesvei».[88])

Det eneste HERTZBERG finner som slår sprekk i fatumbildet av Gud, er tanken på ham som dommeren. «Es gibt nur einen Punkt, an dem dieser Gott aus seiner deistisch-prädestinatianischen Reserve heraustritt. Das ist der Gerichtsgedanke».[89]) Denne tanke skal Qoh udiskutabelt ha overtatt fra tradisjonen. Og det er utvilsomt noe riktig i det. Men det er visse vanskeligheter også her. For med dommer-tanken kommer spørsmålet om Guds rettferdighet — theodicéproblemet — som allerede var gammelt i Israel.[90])

Det var Jeremia som ut fra sitt eget liv og sin kallsgjerning hadde begynt å tvile på Guds rettferdighet. Hans lidelse får ham til å banne sin egen fødsel, c. 20, fra sin lidelsesfulle gjerning får han ikke flykte, c. 15, og det blir ham uforståelig hvorfor de ugudelige skal ha lykken med seg, mens de fromme må lide, 12, 1 ff:

> «Herre, retten er din, når jeg tretter med deg —
> og dog må jeg tale med deg om rett.
> Hvorfor følger lykken de gudløses vei?
> Hvorfor er alle troløse trygge?
> Du planter dem, de slår rot,
> de trives og bærer frukt.
> De har deg i munnen, men ikke i hjertet.»

Den gamle folkelige mening var at Guds verdensstyre tok hensyn til moralske kvaliteter hos de enkelte og at det var et nøye årsaks-

forhold mellom synd og lidelse. Men denne enkle gjengjeldelsesanskuelse med fordeling av lønn og straff ble det vanskelig for de fromme å bevare når de så seg om i samfunnet. Etter Jeremia ble dette et meget debattert spørsmål — og svarene blir forskjellige etter som det er Herrens lidende tjener, Hiob eller dikteren av Ps. 73 som svarer. Etter hvert blir synd og lidelse selvstendigere i forhold til hinannen, men i en viss relasjon til Guds uutgrunnelige vrede blir de begge stående.[91])

«Alle disse digtere og profeter kommer dog trods alt ikke ud over den gamle tids begrænsning: Det er i dette liv, Guds rettfærdighed skal vise sig, det er her paa jorden, at Herrens tjener skal opstaa til et langt liv . . .»[92]) Hvorvidt BENTZENS anførte sats er riktig i alle dele, skal ikke drøftes her, den passer i hvert fall på Qohs posisjon i theodicéproblemet. Qohs synsfelt er jo nettopp sub sole — og under solen har han da observert det «bakvendte»:

> «Det er noe tomt som hender på jorden:
> at der er rettferdige, hvem det går
> som om de hadde gjort de ugudeliges gjerninger —
> og at der er ugudelige, hvem der går
> som om de hadde gjort de rettferdiges gjerninger», 8, 14.

Det står så merkverdig isolert i sammenhengen dette vers, for Qoh går bratt over til å prise den gudgitte glede — og formår liksom ikke noe med det problem han har merket seg, utover det at han tilskriver det menneskelig ufullkommenhet og skyld, det er nemlig *tomhet*. Likevel kan det sies at han finner en praktisk løsning i den positive resignasjon: at man overser og tar imot det Gud ellers gir - - levedagenes gleder midt i strevet og tomheten, v. 15. Et alment, sterkt uttrykk for sin resignasjon gir han i versene 16 og 17.

Noe av samme flukt fra problemets løsning viser han overfor det menneskelige maktmisbruk, når han ser alle voldsgjerninger under solen:

> «Ennvidere så jeg alle voldsgjerninger
> som gjøres under solen:
> jeg så de undertryktes gråt —
> det var ingen som trøstet dem;
> jeg så voldsmennene bruke makt mot dem —
> og det var ingen som trøstet dem», 4, 1.

Her går han så straks over til å prise de døde fremfor de levende, og aller mest dem «som ennå ikke er til, som ikke har sett de onde gjerninger som gjøres under solen», 4, 2—3. Qoh når bunnen av sin fortvilelse og pessimisme her — det viser hvor dypt og hårdt han har følt dette problem.

Men Qoh har dog ikke bare denne oppgitte passivitet, men søker også mer aktivt og positivt en løsning på theodicéproblemet, så i 3, 16—17:

Problemet:

«Ennvidere så jeg under solen:
på dommersetet — der satt gudløsheten,
og hvor rettferdighet skulle råde —
der rådet gudløshet!» V. 16.

Løsningen:

«Da sa jeg i mitt hjerte:
Gud skal dømme den rettferdige
så vel som den gudløse,
for hos ham er det fastsatt *en tid*[93])
for hvert foretagende og for alt som gjøres», v. 17.

Her møter vi igjen skjebnetanken fra 3, 1 ff. Men her er den ikke skremmende, men tvert imot Qoh en trøst. Selv om det nok kan synes som om Gud ikke sørger for å opprettholde en rettferdig orden, er Qoh forvisset om at dommen og gjengjeldelsen, da hver skal «få sitt», nok vil komme, det er bare spørsmål om tidspunktet — som det ikke er gitt noe menneske å kjenne til. *I Guds time vil dommen «bryte løs» — og problemet løses.* Da skal dåren og den gudløse ødelegges, men «det skal gå gudfryktige vel, fordi de frykter Gud», 8, 11—13. Så er det altså de menneskelige religiøs-etiske kvaliteter som skal avgjøre om Gud kommer til å «harmes» eller «ha behag i», 5, 3 og 5. Som man sår, skal man engang høste — for ugudelighet kan ikke berge sin mann, 8, 8.

Qoh henviser altså de urettferdige tilstanders opprinnelse til den menneskelige sfæres tomhet og ufullkommenhet. Gud holdes utenfor disse forhold som ikke er etter sin orden, han frakjenner også mennesket evnen til å forstå Guds tillatende vilje på dette punkt — *dets* særkjenne er tvert imot den menneskelige hybris, 8, 11 f. Gud kommer først inn som den rettferdige dommer som løser problemet. Det uryggelige hos Majesteten og det allmektige

hos Skaperen gjør dommen desto mer sikker og uunngåelig. Sånn vi ser det, er derfor følgende sats av BENTZEN helt igjennom misvisende: «Er den rettfærdige virkelig rettfærdig? spørger de alle. Paa dette spørgsmaal har forfatteren af Prædikerens bog energisk svaret *nej*».[94]) Qoh har nemlig gått en annen vei enn alle tidligere forsøk på å «forsvare» Guds handlemåte for å få den til å stemme med en enkel gjengjeldelseslære.[95]) Qoh gir Gud hva Guds er og mennesket hva menneskets er i denne sammenheng. Med en viss rett kan man si at også på dette punkt har Qoh en to-linjet problemstilling, som han ikke makter å bringe på noen entydig formel. Han har ikke maktet å løse dette problem heller, men vist i retning av en løsning.

I det hele tatt synes det som om Qoh med sin dialektiske tankegang og problemdrøftelse som få i GT har skuet inn i *den menneskelige tragedie* — slik også Gen først forteller om Skaperen og skapningens høyhet og fortreffelighet, for deretter å sette dens fall, lavhet og forkrenkelighet i relieff. Hans uttalelser kommer til å lyde enda krassere etter som han ikke synes å regne med gudsfolkets forjettelser og løfter eller ta hensyn til dets messiashåp. Han er jo fremmed for «kirkestatkretsen». Dernest er hans tanker langt fra humanistiske og antroposentriske — han er er fremmed også for Israels humanisme, hvor han egentlig skulle høre hjemme. Hans tankeverden er meget mer den fullstendig theosentriske. Han har «satset» alt på Gud i himmelen — og for mennesket på jorden blir det bare tomhet og intethet tilbake. Likevel blir ikke hans praktiske trosbekjennelse og livsholdning en gullbergsk «jag tror på kjöttets lust och på själens utbotliga ensamhet». For grunntonen hos ham er hverken hedonisme eller eudæmonisme, hverken skeptisisme eller pessimisme.[96]) Men boken — som er mer religiøs enn man gjerne vil anse den for — er en tenkende og grublende jødes kjølige demonstrasjon av hva den rene monoteisme alene innebærer. Eller som *vi* gjerne kunne si — hva 1. trosartikkels konsekvens blir når den ikke får sin utfyllende fortsettelse i den 2. og 3. artikkel.

IV. *Måteholds-motivet.*

Men kanskje vi ikke ble ferdig med Qohs stilling til theodicéproblemet. Han synes nemlig å ta det opp i 7, 15 også, mens hans svar her er den Måteholdsperikope (MP) som vi aktet å behandle litt nøyere.[97])

Den egentlige MP omfatter bare vv. 16—18. Men man må ta stykket 15—20 som en enhet hvor MP danner hovedstykket og vi regner derfor under betegnelsen MP med denne utvidede perikope — den nærmere begrunnelse herfor vil gi seg i det følgende.[98])

7, 15.

Problemet her gir seg av det som Qoh selv har «sett», lagt merke til i «sine tomme dager» — sitt liv. Hva han har observert, kan altså ikke bare ha vært noen engangs-foreteelse, men noe vanlig, alminnelig.

Virkningsfullt tar han ut en representant for hver av to dominerende grupper i Israel, en *ṣaddîq* og en *râšâᶜ*. Gruppene er religiøs-etisk kontrære, som «godt» og «ondt» er det — men vel med trykk på det sedelige.[99]) Det er de gudfryktige, rettferdige, fromme og det er de ugudelige, de ryggesløse, synderne.[100]) Mens rettferdigheten tidligere i Israel vesentlig var en indre beskaffenhet, kom den mer og mer til å ligge i noe ytre, i en bestemt oppførsel.[101]) Det vokste frem visse, avgrensede kretser og partier med sin stil og ytre kjennetegn.[102]) Mellom disse fromme kretser og «verden» utenfor er det særlig en religiøs forskjell — om enn også en sosial. Men for de vise ligger forskjellen mer på det etiske.[103])

Det verste som kunne hende en israelitt, var å «gå under, til grunne på veien», Ps. 2, 12, «forlise» — slik det kommer til uttrykk i verbet *'bd*. Men det var en lykke å få «leve lenge». Så var det naturlig å tenke at de gudelige ble skjenket et langt liv av Livets herre, mens de urettferdige ikke var verd annet enn å miste det, «gå under». Men som Qoh annet steds,[104]) så gir han også her uttrykk for at denne enkle gjengjeldelseslære — dette lønn-straff-skjemaet – motsies av virkeligheten. «Rettferdigheten» garanterer ikke et langt liv og en god lagnad.

Men er det så dette samme theodicéproblem Qoh tar opp også her? Det avhenger av forståelsen av «*bᵉ*» i *bᵉṣidqō* og *bᵉrâᶜâtō*.

GORDIS refererer de forskjellige oppfatninger på følgende måte: «The Beth may be taken temporally, and rendered 'in', 'with' (Del., Vischer), or 'by means of' (Ibn Ezra, Jastrow). It is best taken adversatively, 'in spite of' (Wr. Del. Hertz. Levy);»[105]) Den norske bibel (bokm.) har også denne oversettelse «tross», og i sine henvisninger setter den stedet i forbindelse med de klareste theodicéstedene. Som belegg for denne oversettelse føyer GORDIS til et «cf. Deut. 1:32, ...»

Men GORDIS' gjengivelse er noe unøyaktig. Han tar bl. a. helt urettmessig HERTZBERG til inntekt for sin oppfatning. Hos sistnevnte heter det nemlig: «... übersetzen viele *b*^{e} durch 'bei' (vgl. DEL), 'mit' (VISCHER), ja geradezu 'trotz' (SIEGFRIED LEVY u. a.).» og etterpå «es ist geradezu mit 'durch' zu übersetzen» — hvortil han påberoper seg Symmachus foruten en del forskere.[106])

Med «til tross for»-oversettelsen får vi det ovenfor utviklede theodicéproblem i klare ord. Det som kan tale for denne oppfatning er det foregående vers.[107]) Men slik v. 15 begynner — særlig formen *rā'ītī* —, så er dette en vanlig måte hos Qoh å begynne et *nytt avsnitt*.[108]) Så er det heller det følgende som skal kaste lys over forståelsen av dette «*b*^{e}».

Den annen hovedoppfatning ser i «*b*^{e}» dets alminneligste betydning «*i*» — slik det nyanseres ved forskjellige preposisjoner: «som følge af» (BENTZEN), «in» (GALLING, ODEBERG), «durch» (HERTZBERG).[109]) Det dreier det seg da ved alle disse bestemmelser om et årsaksforhold, eller en avgjørende, karakteriserende omstendighet. Subjektet blir helt igjennom de selv og ikke Gud — hvorfor også Qoh i det følgende hertil kan knytte formaninger og en positiv «lære». Disse vers knytter seg da til den side i gudsbegrepet og menneskesynet som lar Gud innrømme mennesket en viss frihet og selvbestemmelsesrett.

Men hermed kritiserer da Qoh visse rettferdighets- og fromhetsbestrebelser i sin samtid — og med et ironisk smil. Deres rettferdighet skulle jo bringe dem Livet — så blir det undergang i stedet! De forliser — med hele sin «rettferdighet». Så må de ha misforstått hva rettferdighet egentlig er — men i stedet for å belære dem teoretisk gir Qoh dem praktiske råd.

Vers 16.

Hans første råd lyder så: «Vær ikke altfor rettferdig, overrettferdig — og te deg ikke overvettes vis (nB), vær ikke utilbørlig, overnidkjær for visdom (GORDIS).» Det samme begrepspar «rettferdig»-«vis» kommer igjen i 9, 1 — men der er disse hjelpeløst overlatt i Guds hånd, til hans forgodtbefinnende. Der knyttes disse menneskers skjebne til den annen side i Qohs gudsbegrep.

BENTZEN ser de to begreper som «faktisk synonymer, idet 'visdom' jo er evnen til at leve ret».[110]) Men det kan neppe være riktig at disse ord ligger så nær innpå hverandre i betydning — utenom 9, 1 kommer de alltid *hver for seg* til anvendelse! Hvert

av dem repræsenterer jo også et så pass omfattende problemkompleks at de likefrem heller skulle peke i retning av to strømninger i tiden, to karakteristiske leire. Og vi våger å se det sånn at det er to *perfeksjonistiske* retninger, tendenser i tiden Qoh vender seg mot, — den ene på fornuftens område, den annen på viljens og livsstilens. De førstes begrensning har han ofte ellers i skriftet tydelig påvist,[111]) de sistes begrensning har han indirekte påvist i forrige vers. For hos Qoh får kun Gud gjelde som den fullkomne. Er det noe menneske som mener seg å kunne nå til det endegyldige og idéale, så viser det derved bare sin menneskelige hybris — og dets endelikt er klar.

Verbalformen *tiššōmem* setter MITCHELL J. DAHOOD i tilslutning til PODECHARD (L'Ecclésiaste) og med støtte i en punisk tekst, lik «gjøre stum, forvirret, målløs».[112]) Men under hensyntagen til så vel parallellismen med v. 17 som qal's grunnbetydning av «starr sein, öde werden» (*«nh» i* GESENIUS—BUHL — men Qoh er jo sent skrevet!), så holder vi på den mer alminnelige, men — som det synes oss — også mer organiske betydning: «øde, ødelegge, ruinere seg».[113]) Qohs råd gjøres vektigere ved den hanske han kaster sin motstander: «Hvorfor vil du ødelegge deg?» Ved spørsmåls form vil han få vedkommende selv til å betenke alvoret i sin villfarelse. For når det er den allmektige Gud som står bak, hvem alt føres tilbake på, så blir dette ikke en misforståelse som kun interesserer teoretisk — «a matter of discussion» — men enten leder ens innstilling og holdning til livet eller betyr den selvutslettelse. Den dobbelte utgang eier kun de to muligheter.[114])

SIEGFRIED vil finne bestemte partier bak de forskjellige begreper, således skal *ṣaddiq* være ensbetydende med fariseer(partiet).[115]) Men dette kan vel ut fra den foreliggende tekst aldri bli annet enn gjetninger, vi mener kun at det er to perfeksjonistiske retninger, tendenser i tiden Qoh advarer mot.

Vers 17.

Vers 17 står til v. 16 som den antitetiske parallellisme og kan ikke forstås riktig uten på bakgrunn av dette vers. Dets nærmeste kommentar er Qohs egne ord i 8, 8—13. Til dette vers bemerker for øvrig Midrasch Kohelet treffende: «Aber ein wenig Ungerechtigkeit ist erlaubt? fragte R. Berachja. Du sollst nur nicht sprechen: Ist dieses einmal in der Sonnengluth so mag es gleich ganz darin verbrennen».[116])

*

Etterat Qoh i det foregående hadde frakjent mennesket muligheten for «perfection», kunne hans motstandere og tilhørere lett få den like feilaktige oppfatning som den avviste, nemlig at når forholdene engang er som de er — cf. v. 20 — så er det uten betydning om man synder mye eller lite. Qoh må tvert om skjære misvekster på begge sider — forat mennesket nå endelig skal skjønne hvem Gud egentlig er og hvem det selv i grunnen er. Og så går han videre i beskrivelsen av menneskets plass og holdning til de religiøs-etiske spørsmål.

Vers 18.

Først sammenarbeider han sine tidligere råd til en almen regel: «Det er (i det hele) godt at du holder fast ved det ene, men du skal heller ikke slippe det annet». Dermed får han lagt en demper på den menneskelige hybris hvis frukt er overdrivelser og som utfordrer Guds vrede, 5, 5 f; 8, 11 ff. Men mennesket er ikke autonomt — dets relasjon til Gud skaperen må alltid være klar, derfor følges den teologisk nøytrale adferdsregel av ordet om gudsfrykten som det grunnlagsgivende. Her kommer Qohs gtl forutsetningsgrunnlag tydelig frem, for «ohne Frömmigkeit kann sich das alttestamentliche Ethos keine Sittlichkeit denken».[117]) Uten tvil danner ordet om gudsfrykten høydepunktet i perikopen — og det er ikke rådelig å stryke det fra sammenhengen.[118])

Verbet *yeṣe'* synes å representere en ellipse, så kortfattet det står i sammenhengen. Forsøkene på å forklare meningen med det er mange og ODEBERG gir en oversikt over dem.[119]) Grovt kan man samle oppfatningene i to grupper. (1) Det er dem — særlig tidligere — som fant at det skulle bety: skal unnfly begge deler, slippe unna. Den norske bokmålsbibel har: «finner en utvei av alt dette». GESENIUS—BUHL: «einer Sache entgehn», noe på linje med «mit etwas fertig werden». Bortsett fra det at denne betydning blir stående svært alene og uten paralleller, kan det godt sies at den gir en plausibel, naturlig mening i konteksten. (2) Et flertall forskere[120]) setter det i forbindelse med uttrykk fra Mischna. «Later, since GRÆTZ and DELITZSCH, one has been wont to adduce the Rabbinic terminology *yasa yedhe chobhatho, et sim.*, in the sense of fullfilling an obligation». ODEBERG bestemmer seg også for denne betydning og oversetter: «Freely: *will preserve a worthy attitude to all classes of men*».[121]) GORDIS har også denne anskuelse, som han utbygger og belegger ytterligere.[122])

Skjønt det er rundt 400 år fra Qoh og til Mischna er ferdigredigert, kan det likevel godt tenkes at det er den samme idiomatiske uttrykksmåte som foreligger begge steder. Og den har en fordel fremfor (1) her, fordi denne slett ikke har belegg. På tross av vår reservasjon overfor (2) kommer vi likevel til å holde på den.

Med v. 18 slutter den engere MP. Som vi har sett blir *måteholdet* for Qoh ikke noe i retning av et selvstendig moralsk prinsipp. Men under bestemte forhold, i en gitt historisk eller typisk situasjon gir den seg naturlig ut fra hans grunnposisjon. «... he validates it not metaphysically, but in terms of his own experience».[123]) Det gjelder ikke en hvilken som helst situasjon i dagliglivet, men det er overfor en mer avgjørende, livsbestemmende holdning Qoh benytter måteholdstanken — når det gjelder å «leve lenge» eller «øde seg selv», sitt liv, og som viser seg deri at man dør «før tiden».[124])

Man kunne lett tenke på gresk innflytelse på dette punkt. Og det er slett ikke umulig at Qoh også kan ha hørt måteholdstanken fremholdt som en praktisk leveregel. For den har sikkert «ligget i luften» i det tredje århundre med dets hellenistiske atmosfære — fordi denne tanke, som finnes i de mest forskjellige etiske systemer og uttrykker en almen livserfaring, vel ikke noe sted inntar en så dominerende plass i tankehelheten som i gamle Hellas. Foruten direkte uttalelser om fordelen ved å holde seg til «middelveien»,[125]) kommer tanken til uttrykk også i grekernes tale om idealet ved *harmoneia* og *sofrosyne*. Fra romersk hold — hvor tanken også er alminnelig benyttet — stammer uttrykket Aurea Mediocritas, «den gyldne middelvei».[126]) Det betoner godt hvilken verdi måteholdet ble tillagt.

I Israel er det ikke tale om noen «middelvei» — enn si en «gylden» sådan, for her er det mer tale om å «vandre rett for Herren». Guds bud og forordninger leder en på veien, vandringen — og det det kommer an på, er forholdet til dem: om man er på livets vei, eller dødens og fortapelsens, 10, 2. Cf. Ps. 139, 24; 32, 8, passim. Mennesket er gud-styrt her og ikke autonomt, dets etikk fundamenteres religiøst, og blir derved stående fritt overfor leveregler som har til hensikt å hjelpe en til et fritt og behersket forhold så vel til sine lidenskaper som ens medmennesker. Imidlertid gikk det senere også i Israel mot et mer alment måteholdsprinsipp sånn det kommer til uttrykk i Aristeasbrevet: «i det hele er måtehold godt».[127])

Så får det være det relevante at i forholdet mellom Qoh og

Hellas er det selve grunnposisjonen som er forskjellig. Derfor må gjerne Qoh ha hørt fremholdt betydningen av Mediocritas — men sånn han benytter dette motiv blir det en naturlig og organisk del av hele hans tankesammenheng hvor dets *funksjon* ikke blir så meget å sikre mennesket et bedre «tak på livet» og dermed skaffe det fremgang, men meget mer å *hjelpe mennesket til et riktig forhold til Gud. Det er den som frykter Gud, som klarer seg til alle sider, måteholdsmotivet kan derfor enkelt tjene som en eksplikasjon til hans hele holdning.* En ikke-måteholden holdning viser derimot i sin konsekvens at den er ugudelig og også umenneskelig derved at den volder død, undergang «før ens tid», — forpurrer altså Guds planer. Den umåteholdne innstilling tjener ikke livet.

Vers 19.

Flere regner v. 19 som et innskudd — «obviously an insertion» (ODEBERG).[128]) Vi tar det som en parentes, et sidesprang som tilsynelatende bryter tankegangen og er ikke helt nødvendig for forståelsen, men som likevel understreker det Qoh vil ha frem. Det er formodentlig et alment kjent ordspråk han benytter seg av. Og det viser hvilken verdi og hvilken makt virkelig visdom har — visdom som springer ut av en riktig holdning til Skaperen og menneskelivet. En må ikke av det foregående tro at ikke også Qoh kan se det positive i virkelig visdom — men dens begrensning må han gjøre oppmerksom på.

Vers 20.

Etter en virkningsfull parentes i v. 19, knytter v. 20 tråden tilbake til v. 18. For vi tar det innledende *kī* om grunnen.[129]) Hans sterke ord mot de perfeksjonistiske tendenser får nemlig ikke stå ubegrunnet og hans oppfordring til måtehold bunner i hans theosentriske livsanskuelse hvor Guds fullkommenhet og Allmakt står i krasseste motsetning til jordlivets relativitet og menneskets alminnelige syndighet. Mens v. 18 b med betoningen av gudsfryktens grunnleggende betydning danner perikopens klimaks positivt, kommer det negative, men ikke mindre virkningsfulle antiklimaks med v. 20.[130])

Qoh knytter her til en kjent gtl tanke,[131]) likesom v. 18 med gudsfrykten som det grunnlagsgivende for mennesket binder tråder til det *øvrige GT*, til *den ytre sirkel* om Qohs Måteholdsperikope. Men nærmere å påvise Qohs plass i denne større helhet får det forhåpentlig bli anledning til senere en gang.

ANMERKNINGER

68) Så Hi c. 28 og Prov c. 8 og c. 9.
69) NB! v. 11 b's hebraiske uttrykksett, særlig verbet *yimṣå'*.
70) Se videre til 2, 13 f.; 4, 5 og 13; 7, 11 f.; 9, 16 ff.
71) *hæbæl* og sterkest *habel habâlim* forekommer ca. 20 g. hos Qoh, 1, 2 f. eks. *recũt rũaḥ* 1, 14; 2, 11, 17, 26; 4, 4 og 6, 9. *cåmål* også ca. 20 g., 2, 10 bl. a. *cinyan råc* 1, 13; 4, 8; 5, 13. Også 2, 26; 5, 2; 3, 10; 8, 16.
72) Otto PROCKSCH, op. cit., p. 653, også p. 499.
73) 6, 10; 9, 1—3; 9, 11; 8, 6—8.
74) 5, 5; 7, 16 f.
75) 5, 3.
76) 5, 5; 8, 11—13; 3, 17; 12, 14.
77) Angående terminologien her cf. HERTZBERGs reservasjon, p. 46: «Es ist keine Ethik, sondern ein Verzicht darauf».
78) Så PEDERSEN, EDDA IV, pp. 313 f. og *Scept.*, p. 52: «En théorie, il demeure les bras croisés; en pratique, il intervient. Ainsi sa théorie ne parait pas être l'expression directe de sa pratique.» Cf. herimot HERTZBERGs konklusjon, p. 41, «So erwächst Qohs 'praktischer Teil' aus den innern Voraussetzungen des Buches selber und steht zugleich im Zusammenhang des übrigen AT».
79) De forskjellige grupper: 6, 11; 7, 8; 10, 12 ff.; 5, 1. / 7, 14; 11, 1 ff. / 5, 7. / 7, 9. / 10, 20. / 6, 10; 8, 3; 10, 4. / 7, 21 f.; 9, 11. / 6, 9. / 4, 6; 9, 17; 6. 5. / 4, 17. / 5, 6; 7, 8; 10, 12 ff. / 10, 4. / 7, 15 ff. / 7, 1 ff. Se HERTZBERG, p. 40.
80) SELLIN—ROST, p. 171.
81) 7, 18 f. HERTZBERG, p. 35.
82) Cf. PEDERSEN, Israel I—II, pp. 89 ff.
83) Op. cit., p. 36.
84) Ibid. p. 37 og ovenfor her.
85) Se ovenfor p. 30.
86) Se ovenfor og anm. 61.
87) Op. cit., p. 37.
88) HERTZBERG, p. 47: «Hier war das Judentum im Begriff, sich totzulaufen. Hinter diesem völligen Nichts auf der Menschenseite war nur noch die 'neue Kreatur' des NT als Hilfe möglich. Das Buch Qoh, am Ende des AT stehend, ist die erschütterndste messianische Weissagung, die das AT aufzuweisen hat.»
89) Op. cit., p. 36.
90) Cf. W. EICHRODT, Vorsehungsglaube und Theodizee im Alten Testament, Festschrift Otto Procksch, Lpz. 1934, pp. 45—70. Standardverket W. STAERK, Vorsehung und Vergeltung, 1931. Dernest Aage BENTZEN, Omkring Bibelhistorien, Kbhvn. MCMXXXIII, pp. 85 ff.
91) Otto PROCKSCH, op. cit., p. 649.
92) BENTZEN, Bibelhistorien, p. 87.
93) *cet*, hvormed perikopen fra 3, 1 ff. avsluttes! Mot vanlig inndeling.
94) BENTZEN, Bibelhistorien, p. 88.
95) EICHRODT, op. cit., II, 2, pp. 59 ff.
96) Se ODEBERGS oversikt og vurdering, pp. 90 ff.
97) Dog vil også her den leksikalsk-grammatiske gjennomgåelse tre i bakgrunnen for den bibelteologiske, hvilket for en del skyldes mangelen på hjelpemidler, dels vårt hovedsikte.
98) De fleste fortolkninger vil regne vv. 15—22 som én perikope. De to siste versene er imidlertid så løst knyttet til sammenhengen at de i vårt tilfelle ikke bør regnes med til MP. Annerledes ligger riktignok saken i en kontinuerlig kommentareksegese — da de har enda svakere relasjon til det følgende.
99) Otto PROCKSCH, op. cit., p. 689.
100) For de vise kommer dertil skillet «vis—dåre» som vel for en stor part kan — p. g. a. disses «lavspente» religiøsitet — likestilles, identifiseres med de i teksten nevnte grupper.
101) PEDERSEN, Israel I—II, p. 293.
102) BOUSSET, op. cit., pp. 211 ff. og 445 ff.
103) PROCKSCH, op. cit., p. 689.
104) Særlig 8, 10, for øvrig stedene under theodicédrøftelsen.
105) GORDIS, p. 266.
106) HERTZBERG, pp. 129 f.
107) BENTZEN, p. 94.
108) F. eks. 3, 16; 4, 1; 6, 1; 8, 11; 9, 11.
109) HERTZBERG, pp. 129 f.; BENTZEN, p. 94; GALLING, p. 74; ODEBERG, p. 111.
110) BENTZEN, p. 94.
111) F. eks. 8, 17; 9, 1; 6, 8; 3, 11; 2, 26.
112) Op. cit., pp. 42 f.
113) Så også GALLING (schädigen), HERTZBERG (zerstören), mens ODEBERG har «lest thou lose thy senses!». NB! linjen fra v. 15 og til det kommende spørsmål.
114) Dette er en gammel gtl tanke, cf. Dt. 30, 15 ff. et sim.
115) Etter HERTZBERG, p. 131.
116) Midrasch Kohelet, ed. WÜNSCHE, p. 104.

117) PROCKSCH, op. cit., p. 689.
118) HERTZBERG, p. 131: «V b streichen (BUDDE) heisst das Stück der Pointe berauben». GORDIS, p. 268: «18b is therefore not a pious gloss (ag. Bar. Gr.Sieg.McN.), but, as Hertz. notes, the point and climax of the preceding, without which it would be meaningless».
119) Op. cit., pp. 60 ff.
120) NOWACK, WRIGHT, PODECHARD, EHRLICH, WILLIAMS — sitert etter ODEBERG, p. 60.
121) Ibid. p. 61.
122) Op. cit., pp. 267 f.
123) GORDIS, p. 266.
124) Man merke seg den indre sammenhengende linje mellom *'obed* og *ma'arik* (v. 15), *tiššōmem* (v. 16) og *lamūt belo'cittæka* og så dertil 18b.
125) Cf. FICHTNER, op. cit., p. 14 og GORDIS, p. 256. Dertil A. PALM, op. cit., pp. 19 f.
126) fra HORATS, Od. 2, 10, 5: «Auream quisquis mediocritatem diligit».
127) Aristeasbrevet 223. Sitert etter FICHTNER, p. 14.
128) ODEBERG, p. 61. HERTZBERG, pp. 131 f. GORDIS, p. 268, BENTZEN, p. 95.
129) Mot WILDEBOER og BENTZEN; med HERTZBERG, GALLING og ODEBERG.
130) Cf. HERTZBERG, pp. 132 f.: «Der Mensch ist vermöge seiner sündigen Art nicht imstande, in vollkommer Gerechtigkeit und ausschliesslicher Weisheit zu leben; gerade deswegen schlägt für den Fall, dass er *dennoch* 'im Übermass' gerecht und weise sein will, die Sache verkehrt aus».
131) Dertil kan stedet muligens være et sitat: I Reg 8, 46, cf. Hi 15, 14—16.

Avsluttende bemerkning. Nærværende artikkel er skrevet sommeren 1955 samtidig med at jeg har avtjent min verneplikt, derav det kanskje noe tilfeldige utvalg av litteratur og den begrensede diskusjon, som jeg beklager. Selv om artikkelen ikke på noe punkt gjør krav på fullstendighet, tror jeg likevel å ha pekt på vesentlige trekk i bildet av Qoh og hans verk — slik at derved den skissemessige form rettferdiggjøres. Endelig skal betones at jeg ikke på noen måte anser meg ferdig med skriftet og dets tanker.

CLAUS FRIMANN OG HANS BIOGRAF

Av Ivar Welle.

Kaare Støylen: Claus Frimann, Almuens sanger. 1746—1829. (390 sider. J. W. Eides Forlag.)

Bokens titel markerer at Claus Frimann er almuens sanger. Rettere kunne sies at Frimann var almuens sanger, men det er lenge siden. Da han døde 83 år gammel var han hedret av hele nasjonen, men ikke lest av de litterært dannede. Derimot ble han vel nettopp omkring 1800 for alvor almuens sanger, for da tok folket over hele Norges land til å synge forskjellige av hans beste sanger, de ble dels utbredt ved trykk, dels ble de lært fra munn til øre. Et vitnesbyrd om dette er at Støylen har kunnet samle inntil 14 forskjellige folkemelodier til enkelte av Frimanns sanger, slike som «Strikkerens vise», «Ondt ofte lider den fiskermann», «Kjeld Stub», «Melken sød å drikke» og flere.

Blant de dannede var Frimann omtrent glemt omkring 1820, men så trakk Welhaven ham fram av glemselen ved å utgi et utvalg av hans dikt i 1851. De kom inn i lesebøker og visesamlinger og ble meget populære — en tid. Men nå er Frimann vel glemt igjen, unntagen av litterater.

Det kunne være godt hvis Støylens bok kunne hjelpe til å få hans folkesanger fram enda en gang, for mange av dem er uforlignelig gode. Men det må huskes at de er skrevet for sin tid. Nåtidens fisker med radarloddet vil ikke synge med direkte gjenkjennelses glede om kniven på maddingbrettet, og hans gode hustru gjør ikke opp ilden på gruen, hun skrur på den elektriske bryteren osv. Uforgjengelig er allikevel virkningen av de enkle og sterke ordene, f. eks. det han skrev ved sitt femtiårs prestejubileum:

Med Ankeret rede paa Stavnen
Vel den der glider med Smaaseils-Vind
Saa langsomt ind
Og kaster sit Anker i Havnen.

Det bilde skal vel bli stående i mange hjerter, selv om nordmenn holder opp å bruke både storseil og småseil. Og slike varme ord av Frimann har gjort at jeg og mange med meg på forhånd har stått uvillige overfor den kritikken som Daniel Thrap utøvet over ham. Vi har vært tilbøyelige til å sympatisere med Francis Bull i hans «Ehrenrettung» i Norsk Biografisk Leksikon.

Men det lar seg ikke nekte at Frimanns lange gjerning utvortes sett ikke var sterkt preget av det åndelige. Han strevde ustanselig og med stort hell for å øke sin formue. Familien Frimann hadde vært velstående i flere slektledd, og i løpet av sitt lange liv fikk Claus samlet en rikdom av jord og penger. Han hadde til sist 52 gårder på Sunnmøre og Nordfjord med 147 leilendinger, foruten kontanter og redskaper til sildefisket.

«Det var er svært arbeid å bestyre dette jordegodset når det skulle gjøres så omhyggelig nøyaktig inntil minste detalj som Frimanns regnskaper viser at han har gjort det. Men til dette kommer så at Frimann ikke bare har bestyrt sine egne eiendommer, men alt fra han var ganske ung, også forvaltet eiendommen for praktisk talt hele Frimann-slekten. Alt dette arbeid gjorde han ikke uten vederlag.»

På grunn av Frimanns utførlige regnskaper og notiser kan vi følge hans forretningsførsel nøye, og vi må si at han har passet godt på å kjøpe billig og selge dyrt og drive inn offer og andre avgifter uten nåde. Hans utgifter var naturligvis ikke små, og især må han ha brukt ganske meget til selskapelighet, han hadde ofte storfolket i omegnen som gjester, og da ble det bevertet med den fineste vin og de lekreste retter. Men i alt vokste Frimanns formue ustanselig.

Tradisjonen har vesentlig heftet seg ved Frimanns økonomiske evne og har like til i dag bevart mange trekk av den. Støylen kan på flere punkter fri Frimann fra gamle beskyldninger og insinuasjoner i denne retning og bemerker: Man kan også gjøre en skjelm urett. Men det er klart at økonomien har spilt en stor rolle for Frimann, og at dette er blitt bemerket og kritisert både av fattige og rike. Men man får ikke det inntrykk at folket i Daviken derfor kom i noe dårlig forhold til presten. Det ser ut som om de var stolte over å ha en så merkelig mann til prest. Kanskje ikke minst fordi han ble så rik. Det er jo rikdom en alminnelig bonde strever etter, og han beundrer i stillhet den som når målet og vinner rikdommer, han kalles derfor i de fleste norske bygdemål «ein god mann».

Vi tør vel også tro at det varme folkelige og menneskelige og kristelige i Frimanns sanger har gitt seg uttrykk i hans liv og ferd i menigheten, gjennom 40 år. «Presten var en mektig mann i bygda, stundom fryktet, men nok også aktet og elsket. Og selv kjente han seg som fader for sine soknebørn. Et lite notat fra hans gamle dager viser det bedre enn mange ord. Han sitter og regner over kirkebøkene og finner at han i prestetiden i Davik har ekteviet 634 par, døpt 2191 barn og begravet 1560 av soknets folk. I sorg og i glede har han lært folket å kjenne. Og så skal vi ikke glemme at det vi kan hente fram fra notater og brev, er ofte det som dreier seg om strid. Uskrevet er de trøstens ord, den rettleding og hjelp, som hører sjelesorgen til, men som er den usynlige renningen i det fargerike mønstret som danner bildet av en landsprests liv og virke.»

Frimann som predikant og teolog.

Han var av gammel presteslekt, i 200 år kom Frimann-slekten til å leve og virke i Nordfjord. Han skulle vel kjenne folket. I sangene for almuen har han vist at han virkelig kjente og forsto og elsket fiskeren og bonden bedre enn noen annen skribent fra den tid. Bygdemålet har han selvsagt forstått så godt som noen annen. Han skulle altså ha store forutsetninger for å bli en folketaler.

Nå vet vi av beretninger fra bispevisitaser m. m. at Frimann ikke var noen svær predikant. Han hadde så sped stemme at den vanskelig kunne høres selv i en liten kirke, og talen ble framført usikkert.

Og så gjorde Kaare Søylen en oppdagelse. På loftet på gården Ekset hos familien Aarflot i Volda lå en bunke sammenheftede papirer, som Mauritz Aarflot ikke visste noe om. Det viste seg å være Claus Frimanns og hans fars prekener, ofte skrevet på regninger, på baksiden av brev, ja innimellom madam Frimanns kakeoppskrifter. Det er i alt henimot 300 prekener, alle til den første halvdel av kirkeåret. Vel halvdelen av disse er skrevet og holdt; av Claus Frimanns far, Peder Harboe Frimann.

Det viser seg at Claus Frimann har gjort bruk av sin fars prekener, slik at 42 prekener har hjulpet ham igjennom 73 søndager.

Etter Claus Frimann selv har vi så 128 prekener til 37 forskjellige søndager i kirkeåret. Han har som sin far notert nøyaktig på manuskriptet når og hvor prekenen har vært holdt. Med de 128

manuskriptene har han gått på stolen 846 prekensøndager! Om faren kunne bruke en preken to-tre ganger, så har Claus snudd bunken og brukt samme preken opptil tjue ganger.

I vår tid vil man finne det anstøtelig at en prest holder samme preken opp og opp igjen. Og like fra Reformasjonen har det virkelig vært hevdet som det ideelle at forkynneren holder en ny original preken for hver søndag. Ikke minst ble dette innskjerpet i pietismens tid. Og en så utstrakt bruk av fremmede prekener og gamle prekener som Claus Frimann drev, ville sikkert blitt møtt med alminnelig dadel, hvis den hadde vært kjent i samtiden.

Men det ville ikke blitt regnet som så forkastelig som nå. Vi bør forresten huske at repetisjon av taler ikke regnes for ubetinget forkastelig nå heller. Dersom talen kalles «foredrag» regnes den for bedre jo oftere den holdes, det samme kan passere med en «bibellesning». Evangelister av verdensformat, slike som Moody og Torrey, holdt uten å blunke samme taler i by etter by, flere norske lekpredikanter har gjort det samme. Anglikanske predikanter tar uten betenkning et gammelt «paper» og leser det ved slutten av gudstjenesten. I mellomalderen var bruk av fremmed preken regnet for rett og lovlig.

Neiiendam og Lindhardt har nylig påvist at også i pietismens tid har prestene i Norden i ganske høy grad brukt postiller til kilde for sine prekener, de mente vel at de fikk bruke de best mulige midler til å få prekenen best mulig. Og det vi nå kaller den personlige henvendelse, var det etter tidens skikk lite av.

Men så kommer det største spørsmål: Hvorledes kunne den samme mann holde både pietistiske og rasjonalistiske prekener? Svaret på dette spørsmål danner hovedtema for Støylens avhandling. Han viser seg i den som meget kunnskapsrik og skarp i sine distinksjoner. Forlaget reklamerer med at Støylen sitter som leder av et kirkelig arbeid som alltid har vært kjent for å ha åpent syn for de kulturelle oppgavene. Det kan passe godt nok. Det er merkelig hvor langt Støylen rekker i kunnskaper og intelligens. Han har til med greid på egen hånd å samle folkemelodier til Frimanns sanger. Men tyngden i hans arbeide ligger på teologien. Og det er neppe Sjømannsmisjonen som har vært hans forskole, men heller hjemmet hos biskopen, som så skjønt forente kristendom, humanitet og teologi.

Når Støylen skal svare på spørsmålet om Frimanns forhold til rasjonalisme og pietisme, holder han seg vesentlig til de 148 originale preknene. Han viser av dem at Frimann vesentlig var mode-

rat, litt rasjonalistisk pietist. Det var nemlig ikke alltid noe svelgende dyp befestet mellom de to retningene. Og i kirkelighet og i forkynnelse kunne moderate prester av begge sorter arbeide helt sammen.

Det gjaldt for dem å styrke menigheten i det gode, i tro, håp og kjærlighet. Det kunne ikke skje ved å føre den ut i tvil eller bryte ned dens respekt for kirkens ord og former, tvert imot burde presten støtte seg til gamle uttrykk og forestillinger.

Som kjent pleide mange rasjonalistiske prester å gå langt i akkomodasjon. Men for Frimann var den konservative holdning i det kristelige ikke akkomodasjon, den stemte med hans hjertens mening. Han mente at folket skulle frykte Gud og ære kongen, og han mente at ville være dårskap å forandre kirkeskikkene og salmene eller rokke tilliten til barnelærdommen eller Bibelen selv, som religion og moral var bygget på.

Men selvsagt ble Frimann ikke uberørt av tidens tanker. Og sant å si får vi det inntrykk at han mener pietismen er riktig kristendom, men det er ikke så nøye. Man i sine sanger tar Frimann f. eks. avstand fra Pontoppidans fordømmelse av dansen.

Og etter som årene går, begynner en viss moralisme og fornuftsmessighet å sive inn i Frimanns prekener og diktning. Og i 1793 utga han sin andaktsbok for sjømenn, «Søecabinet», der må sies å være helt rasjonalistisk i sin uttrykksmåte. Den ble forresten omtrent ikke lest. Frimann trer altså nå fram både som ortodoks-pietistisk predikant og som rasjonalistisk forkynner. Men det gjorde jo større teologer enn Frimann, det gjorde P. O. Bugge og Hans Strøm med flere. De syntes tydeligvis ikke at det var en så absolutt motsetning mellom pietismen og rasjonalismen, og de fant det naturlig å bruke akkomodasjon.

Claus Frimann uttrykker seg ved forskjellige leiligheter med styrke om Guds ord og kirkegangens verd. Og han forteller at i hans prestegjeld er det god kirkesøkning og altergang, at menigheten er stille og hører ordet med andakt osv. Men selv om folket har forstått og satt pris på prekenen, så kan ikke presten selv ha aktet den så høyt, ellers måtte han da ha lagt noe arbeid i å få ordet variert og tilpasset etter den levende menighets behov. Frimann har åpenbart vært en flittig mann, men hele energien har vært brukt til prestegjeldets administrasjon, den private økonomiske virksomhet og litterære sysler.

Og så kommer det store spørsmål: Det var omtrent 300 norske prester den gang. Hvor mange av dem var det som forsøkte å

bringe nytt liv søndag etter søndag til sine menigheter? Og hvor mange var det som snudde bunken år etter år lik Claus Frimann?

Når forlaget har kunnet sende ut dette praktverket, er det ved hjelp av bidrag fra Norges almenvitenskapelige forskningsråd. Den ruvende boken inneholder også 8 sider ypperlige illustrasjoner på kunsttrykkbilag. I teksten finnes en del musikknoter.

LITTERATUR

Joachim Jeremias, Die Gleichnisse Jesu. 2. völlig neu bearbeitete Auflage. 174 s. Zürich und Göttingen. Sv. Fr. 9, 70.

Denne bok av den kjente nytestamentler i Göttingen kom i første utgave 1947. Den nye utgave er utvidet med ca. 50 sider. Synspunktene er de samme som før, og tilveksten skyldes vesentlig at detaljanalyser av en rekke lignelser, trykt med petit, er kommet med. Utvidelsen betyr at boken blir enda verdifullere enn før, idet 1. utg. på mange punkter var noe knapp i enkelthetene. Et vitnesbyrd om bokens vide utbredelse er at 2. utg. også er oversatt til engelsk.

Som all nyere granskning av lignelsene bygger også Jeremias på *A. Jülichers* verk (Die Gleichnisreden Jesu I—II, 1888—99). Jülicher gjorde det som kjent helt av med all allegorisk tolkning av lignelsene. Men Jülicher var bestemt av sin liberale oppfatning av Jesu budskap og oppfattet derfor lignelsene mest som demonstrasjoner av almensannheter. Jesus ble gjort til en visdomslærer som innpreget etiske lærdommer.

Etter Jülicher har både den eskjatologiske og den formhistoriske skole gjort sine innsatser. Felles for disse to retninger er at de spurte etter *situasjonen.* Følgen er at lignelsene forståes ikke ut fra almene ideer, men ut fra den konkrete situasjon som de ble uttalt — og tradert — i. Dette er Jeremias' metodiske og saklige hovedsynspunkt. Forgjengere har hans bok hatt særlig i England, og Jememias framhever selv sterkt sin takknemlighetsgjeld overfor *H. C. Dodd,* The Parables of the Kingdom, 1935.

Men nå er situasjonen forskjellig etter som en ser på lignelsenes bruk i urmenigheten eller på Jesu egen hensikt med dem. Denne skilnad blir Jeremias' kritiske prinsipp. Som lignelsene nå står i evangeliene, har de i mange tilfelle for det første fått en sekundær innramning, for det andre er de blitt omtolket ut fra menighetens situasjon og behov. Urmenighetens situasjon var misjon og menig-

hetsoppbyggelse, mens derimot det eskjatologiske trer i bakgrunnen. For Jesus derimot var dette siste det avgjørende. Følgen er at også tilhørerkretsen er blitt en annen. Jesus selv hadde for øye Israels folk eller i mange tilfelle folkets ledere, i urmenigheten derimot ble lignelsene anvendt på disiplene. Overhodet blir siktepunktet homiletisk—parenetisk, mens det hos Jesus selv var eskjatologisk. Dessuten er urmenigheten delvis henfalt til en allegorisk tydning av lignelsene, mens de hos Jesus var rene parabler (= Jülicher).

Eksempel: Lignelsen om de 10 jomfruer, Mt. 25, 1 ff., er som den foreligger, en parusilignelse. Den vender seg til menigheten eller disiplene som venter på Jesu (forsinkede) gjenkomst og som i denne ventetid må forholde seg på rett måte. Opprinnelig var den ifølge Jeremias rettet til folket som skulle advares mot den plutselige domskatastrofe som foresto.

Etter min mening faller skyggen av den eskjatologiske skole altfor sterkt inn i Jeremias' på så mange måter ypperlige bok. Som praktisk talt alle nyere regner Jeremias ikke med *Albert Schweitzers* rent futuralt-apokalyptiske eskjatologi som det eneste. Frelsen er også nærværende, kommet i og med Jesus («realisert eskjatologi»). Om denne side av saken sier Jeremias mange utmerkede og lærerike ting. Men for meg står det så at han allikevel enda er for sterkt bestemt av Schweitzers syn. Han taler meget om *krise*, og den krise som forestår, er tenkt i analogi med syndfloden som kom over verden som dom på ytre vis. På denne måten tolker Jeremias de såkalte parusilignelser, f. eks. lignelsen om tyven som kommer om natten eller om husherren som ventes tilbake sent på natten. Disse går altså opprinnelig ikke på Jesu gjenkomst.

Liksom den eskjatologiske skole bestemmer Jeremias situasjonen i Jesu forkynnelse ut fra tanken om den kommende katastrofe. Slik tolkes f. eks. lignelsen om den urettferdige husholder, Lk. 16, 1 ff., eller den om den rike mann og Lasarus, 16, 19 ff. Katastrofen er det som ifølge Jeremias danner bakgrunnen og motiveringen for omvendelsen eller boten. Herimot må innvendes at dette i virkeligheten er Døperen Johannes' syn, mens Jesus primært motiverer boten ut fra det glade budskap om riket, Mk. 1, 15.

En annen type lignelser som blir sterkt farget av påvirkningen fra den eskjatologiske retning, er vekstlignelsene, Mt. 13 par. I samsvar med denne skoles skjema opererer Jeremias med en sterk dualisme mellom denne og den kommende verden. Følgelig kan vekstlignelsene ikke uttrykke tanken om en kontinuitet mellom det

nærværende rike og det kommende. Poenget er ifølge Jeremias *kontrasten* mellom det som nå er og sees, og det fullendte rike. Så i lignelsene om sennepskornet og surdeigen. «*Av et intet* skaper Gud sitt kongeherredømme» (s. 93). At dette ikke passer til vekstens idé og bilde som de anvendes i jødedommen og det N. T., er påvist av *N. A. Dahl*, The Parables of Growth (Stud. Theol. V 1951, s. 131 ff.), som riktignok etter min mening ikke trekker de fulle konsekvenser av denne viktige innsikt.

Den krise som Jesus stiller sine tilhørere i, kan etter min oppfatning ikke forståes ut fra en eskjatologi som i første rekke bestemmes som et utvortes apokalyptisk hendingsforløp. Dette var en av Schweitzers grunntanker («dogmatisk historieoppfatning»), og det ser ut til at den henger lenge i innenfor forskningen. Det faktum som framtvinger krisen, ligger i virkeligheten i Jesu forkynnelse som sådan og i at mennesket må ta stilling til denne. Krisen ligger derfor primært på et åndelig plan og har sin spenning i menneskets relasjon til det onde og det gode, i dets mulighet for selv å velge det onde og å være ond (den onde sæd), og dermed for å mislykkes, fortapes, falle utenfor Riket. Krisen må altså bestemmes mer kvalitativt-dualistisk, ikke apokalyptisk-dualistisk, ikke ut fra ytre begivenheter i et eskjatologisk hendingsskjema. Denne Schweitzers konsepsjon er hentet fra den jødiske apokalyptikk, men er for øvrig også ensidig som tolkning av apokalyptikken. Anvendt på Jesu forkynnelse betyr den en fortegnelse.

Dermed forsvinner stort sett den konstruerte motsetning mellom det eskjatologiske og det homiletiske eller psykologiske. Hos Jesus er det homiletiske fullt forståelig, dersom en bare oppfatter krisen som en kvalitativ krise som ledsager innbydelsen til å ta imot ordet om Riket, henholdsvis til å følge Jesus. Dermed reduseres også sterkt den forskjell som Jeremias finner mellom situasjonen hos Jesus og i urmenigheten.

Til tross for disse innvendinger må en si at Jeremias' bok om lignelsene er en inspirerende bok. Problemer kastes fram og mange verdifulle synspunkter og iakttagelser foreligger. Framstillingen er ypperlig, klar og enkel. Det lønner seg i høy grad å arbeide med boken.

Sverre Aalen.

Nidaros erkebispestol og bispesete 1153 –1953. Redaksjonskomité: Biskop Arne Fjellbu, konservator Theodor Petersen †, professor Arne Bergsgaard †, bibliotekar Th. M. Andersen, postfullmektig Olaus Schmidt og res. kap., dr. Tord Godal. Billedredaktør Bernt C. Lange. Utgitt med økonomisk støtte av Trondheim kommune. Forlaget Land og kirke, Oslo 1955. Bind I 667 sider.

Til 800-årsjubileet for opprettelsen av Nidaros erkebispestol var det meningen å utgi det første bindet av et stort anlagt historisk verk som skulle føre helt fram til 1953. Men arbeidet ble av forskjellige grunner forsinket, og først nå foreligger det første bindet, erkebispestolens historie fram til reformasjonen. Det er et statelig bind i kvartformat, på kunsttrykkpapir og illustrert med et stort og instruktivt billedstoff.

Erkebispestolens historie er behandlet av Arne Odd Johnsen (tiden 1153—1253), Charles Joys (tiden 1253—1450), Lars Hamre (tiden 1450—1523) og Arne Bergsgaard (tiden 1523—37). Så følger tre avhandlinger om pilegrimsferdene og gudstjenestelivet «Nord til St. Olav i Nidaros» av Andr. Seierstad, «Gudstjenestelivet i Nidaros Domkirke i Middelalderen» av Helge Fæhn og «Messe og tidesang i den norske middelalderkirken» av Agnar Sandvik. Det neste bindet skal behandle Trondheim bispesetes historie fra reformasjonen til i dag, og et tredje bind, av konservator Gerh. Fischer, Domkirkens bygningshistorie.

Da erkebispestolen omfattet hele Norge med biland er det hovedtrekkene i norsk kirkehistorie i den største delen av middelalderen som behandles i dette første bind. Det er derfor ikke bare av interesse for Trondheim og Trøndelag, men vil leses med utbytte av enhver som ønsker å få en oversikt over norsk kirkehistorie i middelalderen. Den langvarige strid mellom kongemakt og kirke hvor det ikke alltid er så lett å se det berettigede i begge parters ønske om full handlefrihet, er behandlet med forståelse både for kongemaktens naturlige suverenitetskrav og kirkens ønske om full frihet i utøvelsen av den religiøse gjerning. Men også den andre siden av saken, kravet om makt for maktens skyld, hvor kirken søker å skaffe seg politisk innflytelse og kongemakten vil gripe inn i kirkens indre religiøse liv, blir behandlet med objektivitet, så det helhetsbilde en får av den norske kirkes liv i middelalderen blir fyldig og instruktivt.

Et godt innblikk i norsk middelalderfromhet gir Seierstads avhandling om pilegrimsferdene og de to liturgihistoriske bidrag av Helge Fæhn og Agnar Sandvik.

Etter hver avhandling følger et fyldig noteapparat med henvisninger til litteratur. Det er et ypperlig hjelpemiddel for videre studium, men en savner i flere av listene en oppgave over forkortelser, som ikke alltid er selvfølgelige. Det ville også ha forhøyet bokens verdi om den hadde vært utstyrt med person- og saksregister. Men en kan forstå betenkelighetene ved å gjøre den enda større. For den er allerede så stor og kostbar at nettopp de som ville ha mest praktisk nytte av å gjennomarbeide den — de teologiske studenter — vil ha vanskelig for å anskaffe seg den, og mangen en prest vil nok betenke seg to ganger før han investerer så meget i en enkelt bok. Men den som gjør det, vil neppe angre det.

Erling Danbolt.

Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Herausgeben von Dr. jur. Emil Sehling, weiland Professor in Erlangen. Fortgeführt vom Institut für evang. Kirchenrecht der Evang. Kirche in Deutschland zu Göttingen. Sechster Band: *Niedersachsen.* Erste Hälfte: *Die welfischen Lande.* 1. Halbband: *Die Fürstentümer Wolfenbüttel und Lüneburg mit den Städten Braunschweig und Lüneburg.* 1955. XVI, 697 Seiten. Lw. DM 50.—.

Det første bind i E. Sehlings utgave av Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts utkom i 1902. Dermed var et kjempearbeid påbegynt. Hensikten var a gi en vitenskapelig tekstutgave av alle de evangeliske kirkeordninger i Tyskland, Østerrike og Sveits. Også de viktigste evangeliske kirkeordninger utenfor Tyskland skulle etter Sehlings plan tas med i dette verk. Han rakk å utgi fem monumentale bind, det femte utkom i 1913. Men disse bind er bare en begynnelse. Sehling regnet selv med tyve bind på gjennomsnittlig XV + ca. 600 sider, men ble selv klar over at det overveldende materiale ville kreve enda flere bind.

Etter Sehlings død (1928) var det lenge stillstand i dette edisjonsarbeid, men i 1948 overtok Institut für evangelisches Kirchenrecht i Göttingen arbeidet med den fortsatte utgivelse av kirkeordningene. Som det første resultat foreligger nå Bind VI, første halvbind. Man får et inntrykk av arbeidets omfang når man hører at det vil trenges to store bind til, før materialet for Niedersachsen er trykt.

Det foreliggende bind gir tekstene for kirkeordningene i fyrstedømmene Wolfenbüttel og Lüneburg med stedene Braunschweig og Lüneburg. Tekstene er dels på tysk (Bugenhagens ordning for staden Braunschweig er på plattysk), dels på latin.

At denne utgave har stor betydning for studiet av evangelisk kirkerett, er innlysende. Men også de kirkehistorikere hvis felt er reformasjonstiden, vil her finne et uvurderlig materiale. Og ikke minst vil et studium av gudstjenesteordningene kunne lære oss meget om reformasjonens trossyn. Liturgiene er «das gebetete Dogma» (Guardini). Reformatorene har nedlagt sitt trossyn ikke bare i sine konfesjonsskrifter, men også i sine liturgier. Man må ønske den fortsatte utgivelse av dette verk all framgang.

Carl Fr. Wisløff.

GRUNNLINJER I DEN FINSKE PIETISMES SJELESORG

Av biskop, dr. theol. Martti Simojoki, Mikkeli.
I Talenta Quique s. 280—290.

I.

I sin karakteristikk av den finske pietisme framholder Olavi Kares at denne åndelige bevegelse «aldri i vårt land har antatt formen av en læreretning, men dens kjerne har alltid vært spørsmålet etter liv midt i en død tid». Man kan naturligvis analysere de læremessige oppfatninger hos de personer som har regnet seg for å tilhøre pietismen, men i den finske pietisme har ikke læren vært en sammenbindende faktor i bevegelsen slik som det kan være i andre åndelige bevegelser. En pietistisk leder har på en tilspisset måte uttrykt det slik, at denne bevegelsen vil splittes den dag man begynner å skrive dens dogmatikk. Matti Pesonen har pekt på den toleranse overfor forskjellige læremessige oppfatninger som man møtte i den tyske pietismes første tid og har framholdt at på samme måte er også den finske pietisme i første rekke praktisk kristendom. «Pietismens oppgave i kristenheten ligger ikke på lærens kammplass,» fortsetter Pesonen, «men den har fra de kampene som raser på overflaten trukket seg tilbake til hjertets skjulte kammere for der å kjempe mot djevelen.» Den finske pietismen er med andre ord en spesielt *sjelesørgerisk bevegelse*. Fra sjelesorgens synspunkt må man også nærme seg den finske pietismes læremessige synsmåter, dersom man vil forstå dem.

Om pietismens sjelesorg finner vi et overmåte rikholdig materiale i de offentliggjorte historiske og biografiske verk, i preken-, tale- og tidsskriftlitteraturen samt i brevsamlinger og i de salmebøker og den øvrige oppbyggelseslitteratur som de vakte bruker, og dette tilfanget vokser stadig under den praktiske sjelesorg.

Hannes Hyvärinen har i verket «Minner om Paavo Ruotsalainen» (Muistoja Paavo Ruotsalaisesta) (1924) utførlig skildret Ruotsa-

lainen navnlig som sjelesørger, men fra dette feltet er der ikke kommet noen annen spesialundersøkelse enn Matti Pesonens «Om sjelesørgermetoder hos nutidens vakte» (Nykyisten heränneiden sielunhoitometoodista) (Teologisk Tidsskrift 1896). Den undersøkelse som her følger, er ikke historisk, så den skulle skildre den pietistiske sjelesorgs røtter og utvikling, men den vil forsøke å gi en systematisk karakteristikk av den pietistiske sjelesorg i praksis og analysere de motiver som leder den. Det gjelder en framstilling av grunnlinjene i en sjelesørgerisk tradisjon, som andre tradisjoner fortsatt virker ved siden av i vår kirke. Vi har unnlatt å foreta en sammenstilling og innbyrdes sammenlikning mellom dem. Det er særlig grunn til å foreta en utredning av våre sjelesørgeriske tradisjoner i en tid, da den individuelle sjelesorg er inne i en brytningsperiode, og da en helt ny sjelesørgerisk tradisjon holder på å skapes (mentalhygiene).

II.

Sjelesorgen blir naturligvis formet etter den forståelse man har av troslivets grunnkarakter til enhver tid. Når man skal foreta en utredning av pietismens sjelesorg, er det først på sin plass å gi en kort karakteristikk av hovedtrekkene ved den kristendom som denne åndelige bevegelse representerer.

Matti Pesonen nevner i en av sine taler at pietismens vesen går fram av to spørsmål, som stadig opptar det vakte menneskes sinn: 1) Blir jeg frelst? 2) Blir min familie frelst? Pietismen er *stadig dvelen innfor frelsesspørsmålet,* stadig omsorg, «kamp», for denne aller viktigste sak.

Herav kan man få den oppfatning at pietismen er en veldig lovisk bevegelse, siden det vakte menneske stadig synes å befinne seg liksom på knivseggen når det gjelder frelsens sak.

Men saken stiller seg annerleder dersom man betrakter pietismens Kristus-bilde. Etter pietismens syn er Kristus ikke så mye forsoneren som døde på Golgata for to tusen år siden, som den levende Herre som virker nå og her og som det gjelder å få overgi seg til og i hvis hender man får være. Den levende Herre er midtpunktet for pietismens kristendomsoppfatning.

Ut fra dette synspunkt belyser jeg noen sentrale trekk ved den pietistiske kristendom, som er av særlig stor betydning for sjelesorgen.

For å ta mitt utgangspunkt i den lutherske frelseslæres sentrum, læren om rettferdiggjørelsen, må det konstateres at pietismens lutherske grunnlag kommer klart til syne i den måte hvorpå denne

kan understrekes. «Rettferdiggjørelsen ved Kristus er et kraftig våpen, ikke bare til å rokke og slå ned pavens makt og ikke bare til å beskytte Herrens egne mot menneskers forfølgelse og anslag, men også til å vinne menneskesjeler for Kristus. Rettferdiggjørelsen slår ned all menneskenes hjelp, storhet og velde og river ned falske støtter og forhåpninger, som holder oppe dets sorgløshet, så det ikke faller i helvete eller kommer til himmelen. Den kler mennesket nakent og hjelpeløst i egne øyne innfor Gud og mennesker, og den skaper et rådløst og hjelpeløst Guds barn» (Oskari Vihantola).

Rettferdiggjørelsen har ifølge dette en dobbelt oppgave: 1) den vekker og utdyper syndserkjennelsen og 2) den overlater synderen til Guds nåde. Betegnende i så måte er en tale som Juho Malkamäki holdt på en sammenkomst. Der sa han bl. a.: Det er ikke noe under om Gud rettferdiggjør den som ber — visst rettferdiggjør Gud en sådan. Det er heller ikke noe under, at Gud rettferdiggjør et troende menneske: Visst rettferdiggjør Gud en sådan. Det er heller ikke noe under at Gud rettferdiggjør den som har Den hellige ånd. Men det er et under at Gud rettferdiggjør den ugudelige!

Den lutherske kristendoms *sola gratia* har her fått et sterkt uttrykk, men samtidig er den pietistiske rettferdiggjørelseslæres dynamiske, aktive karakter blitt avdekket. Rettferdiggjørelsen er ikke en forkynnelse og mottagelse av en meddelelse, men det er den levende Herre selv som er i virksomhet i den. Det er Herrens måte å ta seg av det syndige menneske idet han frelser det.

Fra samme synspunkt må man også forstå pietismens motvilje mot trappestegsystemet i nådens orden. I sin artikkel, hvis titel — betegnende nok — er «Innviklede er synderens forhold, skriver Vihantola: «Det er ikke så innviklet for *de* kristne, hvis kristendom er i menneskers hånd. De tilegner seg på egen hånd trøst fra Bibelen eller lar mennesketrøst greie ut de innviklede tingene for dem. De tror og gjør bot etter sitt eget eller andres råd, uten å kjempe etter Guds vilje og får sin sjels forhold noenlunde i orden. Men det er innviklet for dem som ikke våger å tilegne seg læreformler eller trosregler eller noe som ikke gis dem ovenfra.» I pietismen er man redd for at granskingen av de forskjellige trinn i nådens orden skal føre mennesket bort fra Kristus, slik at mennesket blir hovedfaktoren i frelsens sak og Kristus bare en tilskuer. *Solus Christus* er det motiv som får pietismens sjelesorg til å forkaste trinnene i nådens orden.

Oppholdet i «sørgehuset» hvor man skal «lære å ta imot Frelseren uten gaver og kjensler» (Paavo Ruotsalainen) og talen om

den lengtende tro som er karakteristisk for pietismen, er begge en følge av at man har å gjøre med den levende Herre. «Gud vekker mennesket ved den tro han har virket og vekkelsen skjer med Kristus ... Det mennesket som er vakt av Gud, har altså troen og Kristus, men etter vekkelsen må man oppfordre ham til å tro og nøde ham til Kristus, slik som det gjøres i denne tiden. Ifølge Bibelen er det dog ikke vekkelse der hvor ikke troen og Kristus er ... Vekkelsen som sådan er tro og innebærer det å komme til Kristus og det vakte menneske er troende og er funnet i Kristus.» (Vihantola.) Denne fra pietistisk sjelesorgs synspunkt karakteristiske uttalelse tilkjennegir den måte hvorpå pietismen slutter hele menneskets frelse inn i troen. Vantro er det ut fra pietistisk syn, dersom et menneske som er vakt til erkjennelse av sin synd selv forsøker å sikre seg frelsesvisshet og troens lengsel etter Frelseren samtidig opphører. Man frykter for at troen skulle bli laget om til en slags fortjeneste eller menneskelig prestasjon. Frelsen skjer *sola fide!* Men når man blir værende i den levende Herres hender, får man erfare at «hos Gud er det råd». På denne bakgrunn må man forstå følgende sjelesørgeriske råd fra Paavo Ruotsalainen, som ofte er blitt sitert: «Hold hodet oppe, selv om føttene skulle brenne i helvete!» og: «Blikket mot Kristus så lenge tommelfingeren rører seg!»

De forskjellige sider av pietismens kristendomsoppfatning kunne man betrakte fra synspunktet den levende Herre; således åpner f. eks. den for pietismens helliggjørelseslære karakteristiske *conformitas Christi* seg nettopp ut fra dette. Men disse få antydninger skulle vel gi tilstrekkelig bakgrunn for framstillingen av grunnlinjene for pietismens sjelesorg.

III.

Kjernen i pietismens sjelesorg er overbevisningen om at *den levende Herre selv er den egentlige sjelesørger*, ikke menneskene. Denne forutsetning går man naturligvis ut fra overalt hvor der øves kristelig sjelesorg, men i pietismen understrekes dette synspunkt særlig sterkt. Betegnende er i denne henseende følgende ord av en nordsavolaksisk mann av folket: «Når Gud og mennesket er imot hverandre, da er det to store som er mot hverandre, det er ingen annen enn Kristus som får dem forsont.» Jeg tar med enda et avsnitt av Johannes Väyrynens brev: «Presten bør i sin sjelesorg alltid følge Gud. Det er min regel. Gud foran, presten etter. Og

liksom Gud virker først, så virker presten etter ... Nåtidens vakte kan ikke sjelesorg, men er alle fattiglemmer, hvis eiendeler er i forvar hos en annen.»

Den levende Herre pleier menneskesjelene *med Guds ord og sakramentene*. «Bruken av Guds ord og sakramentene er sjelesorg» (Hannes Hyvärinen). Herren kommer mennesket nær i det leste, talte og sungne ord, og derfor brukes Guds ord flittig blant pietistene både offentlig og privat. Paavo Ruotsalainen har etterlatt de vakte en verdifull arv idet han ofte understrekte verdien av den regelmessige kirkegang. Dersom noen klagde over prekenene for predikantens sorgløshets skyld, kunne Paavo svare: «Et det som er etende og legg igjen skallet.» Særlig de vaktes forsamlinger («seurat») tjener helt og holdent en sjelesørgerisk hensikt, men også prekenene i kirken har en sterkt sjelesørgerisk karakter. I denne forbindelse skal man også ta med i beregningen at det kristelige ungdomsarbeid som blir drevet i pietismens ånd, hovedsakelig samler seg om Guds ord. Man stoler på Ordets virkekraft. En undersøkelse av den sjelesørgeriske brevvekslingen ville hos de vakte finne et rikholdig materiale (jfr. Erik Montan, Själavårdsbrevet, Stockholm 1949).

For å skaffe plass for Guds ord i menneskenes liv tar Herren seg av dem høyst individuelt gjennom forskjellige livets tilskikkelser og uten andre menneskers mellomkomst også. Men når det vakte menneske er blitt rådløst, trenger han *hjelp fra Herrens venner* til å fatte det ordet, hvorved Gud har kommet nær. Vilhelmi Malmivaara har fortalt om Antti Rissanens vekkelse, at denne under oppholdet i Nilsiä flere dager etter hverandre hadde gått og dunket hodet i veggen til hans rom og stått der og grått uten å komme inn. Da en av Malmivaaras venner så spurte Antti grunnen til denne underlige oppførsel, sa han bare at han hadde det så forferdelig. Den andre sa da: «Det skulle vel ikke være vekkelse?» Da Antti så spurte hvordan en vekkelse er, og den andre fortalte om sin egen vekkelse, så utbrøt Antti gledestrålende: «Det er det samme jeg har opplevd!» Da sa den andre ut fra sine erfaringer: «Bli du, Antti, i smertene så lenge Herren holder deg der, for i smerter dør det gamle menneske og det nye fødes.» Dette lettet byrden for den plagede mannen og han fikk en usigelig trøst i sitt hjerte.

Denne beretningen er særdeles illustrerende for pietismens sjelesorg. Herren selv tar seg av sjelene, men de vakte — det trenger slett ikke være prester — forsøker å hjelpe de mennesker som slik er kommet i Guds hender, til å forstå at det er Herren som holder på å arbeide med dem for å frelse dem.

Siden det er Herren selv som er den egentlige sjelesørger, karakteriseres pietismens sjelesørgerbilde av stor *varsomhet og tilbakeholdenhet*. Man vet at Herren fullfører sin egen sak og frykter for at mennesket med sine råd og formaninger kan komme til å rive et annet menneske ut av Herrens hånd. Menneskene er tilbøyelige til å trenge seg inn i gjøremål som ikke hører dem til, skriver Vihantola. «De blander seg ikke bare bort i sin egen frelse, det kunne jo i noen grad være forståelig, men de blander seg også bort i andres frelse, hvor de ikke kan hjelpe det minste. Det er bare Guds gjerning.» Likedan som Luther i sitt reformatoriske arbeid sa at han bare så på hva Herren gjorde, slik skulle også sjelesørgeren kunne holde seg unna. Sjelenes frelse «ligger ikke i menneskenes hender, men i Guds, og han drar omsorg for sin gjerning, når vi bare lar ham få lov og ikke blander oss inn i hans virksomhet.» (Vihantola.)

Den nevnte varsomhet illustreres levende av Johannes Väyrynens skildring hvordan han begynner den sjelesørgeriske samtale med dem som kommer til ham. «Jeg kan ikke begynne å råde noen som kommer og søker mine råd. Jeg pleier derfor å si „jeg vet ikke" eller „du har tatt feil når du søker råd, for jeg kan ikke selv heller" eller noe i den retning.»

Foruten denne varsomhet kan nevnes et annet trekk som også er en følge at den levende Herre selv er den egentlige sjelesørger. Jeg sikter til den «vakte» sjelesørgerens *evne til å se Guds gjerning også der hvor den sett med menneskeøyne er meget liten* og dekket av mangen synd. Herav kommer det inn i sjelesorgen et *stort vidsinn* og en *vinnende kjærlighet*. «Å se de ringe begynnelser er en stor sak. Det er en gave som vi ikke har alle, og derfor ser vi heller etter de større ting.» (Matti Pesonen.) Guds gjernings ringe begynnelse, bemerker Pesonen, kan komme til syne f. eks. på den måte at mennesket begynner å gjøre motstand mot og håne kristendommen. Omgivelsene anser ham da for å være ganske fremmed for Herrens gjerning, men den som har evnen til å se den ringe begynnelse, han nærmer seg denne person i kjærlighetens ånd og vinner hans vennskap. Når kristendomsfremmede personer treffer en slik sjelesørger, som de merker forstår dem også, blir flokken deres «oppriktige venner og lemmer av Herrens folk, og de blir med på samme veien».

Når det «vakte folk med gjestfrihet, tjenestevillighet og hjertelighet tar seg av gjester som ikke tilhører deres krets, kommer dette av at de aner at selve den levende Herre har ført disse menneskene til dem og de ser allerede i denne ytre bevegelse Guds nådegjerning. «Den døde beveger seg ikke,» hørte man ofte Vilhelm Malmivaara si.

Den for den finske pietisme karakteristiske måte å behandle endog de dypt falne liksom nedenfra og med kjærlighet har sin grunn i det som tidligere er sagt om troen på den levende Herre og hans muligheter.

IV.

Jeg fester i det følgende oppmerksomheten ved noen enkelte punkter i de «vaktes» sjelesørgermetode.

Allerede om Paavo Ruotsalainen vet man at han gikk fram på meget forskjellig måte også i tilfelle som syntes å være ganske like, og denne *individuelle framgangsmåte, friheten fra skjemaer* er fortsatt karakteristisk for pietismens sjelesorg. Dette kom fram ovenfor under omtalen av forholdet til nådens orden. Det grunner seg på den tro at den levende Herre selv er den egentlige sjelesørger.

Den umiddelbare intuisjon betyr mer for sjelesørgeren enn tillærte metoder. Paavo Ruotsalainen var sjelden i sitt skarpsyn: «Jeg ser tvers gjennom frakken og tvers over fjellet.» Om Juho Malkamäkis og også om andre pietistsjelesørgeres intuitive evne fortelles det mange eksempler.

Men det er ikke alltid det lykkes sjelesørgeren gjennom intuisjon å komme fram til klarhet angående menneskenes sjelstilstand, men han må undersøke hvordan sakene står. Dette mener en med de såkalte *eksamener,* som Paavo Ruotsalainen brukte meget og som er gått i arv til den pietistiske sjelesørgerpraksis etter ham. En slik «eksamen» som f. eks. J. I. Bergh fikk gå gjennom på tunet i Aholansaari, var riktignok grov, men tidens skikk tatt i betraktning inneholdt den stor visdom. Samtidig som sjelesørgeren ved å holde «eksamen» kommer til klarhet over vedkommende persons tilstand, lærer den som trenger hjelp å kjenne seg selv og finner således veien til nådestolen. E. W. Pakkala, som flittig brukte «eksamen», hadde engang besøk av en kultivert helsingforsfrue som gråtende ba om å få tale med ham. Men han sa bare: «Er Deres gråt et nervøst menneskes gråt eller er det syndesorgens tårer?» Fruen ble til å begynne med meget forarget, men senere fattet hun at dette var det beste som hun kunne få den gang.

Dersom «eksamenene» rives løs fra sin opprinnelige sammenheng og betraktes som en slags sjelesorgens generalresept, kan man slett ikke forstå den finske pietismes sjelesorg. Det samme gjelder naturligvis de råd som brukes i sjelesorgen. Det er som regel *korte, slående ord som er lette å huske,* ofte er det gåtefulle,

paradoksale utsagn, som vedkommende kanskje kommer til å streve med lenge. Paavo Ruotsalainens råd huskes: «Hvis du lærer andre, så lær ikke med lange og mange taler.»

En stille humor har sin egen oppgave i pietistenes sjelesorg. Stundom gjemmer den et skarpt tuktens ord, som gitt på denne måten blir ugjenkallelig preget i sinnet, stundom blir igjen en unødig spenning oppløst ved en utvungen og fri vending eller en liten anekdote.

Som det allerede fremgår av det som er sagt foran, har de pietistiske sjelesørgere ofte vist seg dyktige til å *samtale*. Det forutsetter at man kan *lytte* til et annet menneske. Samtale og lytting går hand i hand i pietistenes sjelesorg. Lyttingen er hovedsaken. Dersom det ikke kommer til et slikt veiledende ord som en har fått fullmakt eller indre påminning til å si, da er det best at den som skulle være sjelesørger, tier. Gud drar nok omsorg for det menneske som er kommet i hans hender, også uten at det får råd av mennesker. Men la sjelesørgeren selv stille gå i *bønn og forbønn* og så overlate den som behøver hjelp, i Herrens hender fortsatt.

V.

I alminnelighet ansees personlig skriftemål og derpå følgende absolusjon som et mål for den private sjelesorg. Det er da enda på sin plass å undersøke hvilken hvilken stilling *skriftemålet og absolusjonen* har i pietistenes sjelesorg.

Først må konstateres at i pietismens sjelesorg understrekes særlig den alminnelige evangelieforkynnelse som den «skriftestol» som man skal stilles innfor. «I evangeliet er løse- og bindenøkkelen. Den binder det som skal bindes og løser det som skal løses. Med evangeliet følger Den hellige ånd som appliserer ordet som løsende og bindende på tilhøreren, åpner hans hjerte og virker troen» (Vihantola). Den levende Herre virker og tar seg av sjelene gjennom det talte ord.

Men de pietistiske sjelesørgere bruker også privat skriftemål og derpå følgende absolusjon. «Læren om skriftemålet er et dyrebart lærestykke sett fra sjelesørgerisk synspunkt», skriver Vihantola. «Når særlige syndige gjerninger plager samvittigheten og spesielle forbrytelser trykker sinnet, er det befriende å få åpne sin samvittighet og bekjenne sine synder for en sjelesørger.» Den samme forfatter uttaler i en annen forbindelse at behovet for å åpne sitt hjerte for noen, som forstår et fallent menneske, er «kjent for alle „vakte" ... Slike arme tilgir vel Gud alle synder på en gang.»

Men selv om man slik kan tale positivt om det private skriftemål blant pietistene og det nok også blir praktisert, kan man på den annen side merke at det i pietistenes taler og forfatterskap oftere advares mot de farer, som de mener skriftemålet kan innebære. Således skriver Vihantola at skriftemålet ikke har noen plass blant de sentrale lærestykker og i en annen forbindelse uttaler han likefram: «Skriftemålet har ikke hatt noe fotfeste i pietismen og kommer neppe til å få det, så kristosentrisk som pietismen er.»

Det er verd å legge merke til at læren om skriftemålet vurderes ut fra kristosentrisiteten, altså evangeliets synspunkt. Kristus er «så fintfølende» overfor det menneske som er i nød for sin synd, for igjen å sitere Vihantola, «at han ikke grafser i hans feil og heller ikke engang fordrer at han skal bekjenne dem, slik som vi mennesker grafser i hverandres feil og krever at de skal bekjennes for oss selv, før vi tilgir dem. Kristus er tilfreds med det som vi allerede har lidd i vår samvittighet, noe vi hverken overvinner eller utdyper ved vår bekjennelse.» Når det ifølge skriftemålspraksisen er slik at tilgivelsen bare tilkommer den som riktig har angret og bekjent sine synder, så anses denne oppfatning blant pietistene som loviskhet. Syndserkjennelsen oppfattes allerede som et tegn på at Gud har tilgitt mennesket. «Hvis ikke Gud tilgir hans synder, så trekker han dem ikke fram, men lar mennesket gå under i sine synder . . . Altså allerede da når Gud søker mennesket har han måttet tilgi det.» (Vihantola.) Lutherdommens sola gratia, solus Christus, får her en mektig understrekning. Av frykt for at syndsbekjennelsen og absolusjonen skal bli en slags menneskelig prestasjon, stiller den finske pietismen seg i alminnelighet forsiktig til det private skriftemål og tier for det meste om det.

I denne saken mener de det også er et annet synspunkt som maner til varsomhet, nemlig at man kanskje gjennom absolusjonen kan komme til å rive synderen løs fra Guds hånd. Den mottatte absolusjon kan bli en snarvei ut av den pinefulle tilstand hvor mennesket må bære Guds vrede forat synden skulle bli bitter for ham. Jeg siterer fremdeles Vihantola som har drøftet denne saken meget. «Når vi har syndet mot Herren, må vi bære hans vrede, selv om våre øyne skulle fortæres av sorg, vårt liv forgå under bedrøvelse, og våre år under sukk, vår kraft bli matt og våre ben hentørres, vi selv glemmes av menneskene som døde og være å se til som istykkerslåtte kar — vi må bære det inntil Gud ordner vår sak og i evangeliet bringer oss Kristus, som er vår rett. Og Luthers conformitas Christi-tanke får her sitt uttrykk, slik som Vihantola sier det direkte også: «Våre smerter for syndens skyld er de smerter

som Kristus lider for våre synders skyld på korset. Våre smerter forener oss med Kristus. Dette er det rette samfunn med Kristi lidelser.» Dersom ikke mennesket er villig til å gå i denne lidelse, faller han ut av nåden. Av denne grunn er det man i den pietistiske sjelesorg er engstelig for å nytte privatskriftemålet. Man frykter nemlig for at man «ved en upassende innblanding i Den hellige ånds gjerning» kan rive mennesker løs fra Gud, slik at «deres hjerter blir bundet til synden».

Den finske pietismens oppfatning av skriftemålet og absolusjonen er ofte blitt kritisert for forsømmelse og loviskhet og denne kritikken er også kommet fra pietismens egen krets (sml. Pauli Linnansaari: Uskonnolliset ahdistukset (Religiøse anfektelser) s. 205 og K. E. Rinne: Sielunhoito Suomen kansankirkossa (Sjelesorgen i den finske folkekirken) s. 102 f.). Man skal ikke undre seg over kritikken, siden pietismen, skjønt den nødig gir seg inn i lærediskusjon, på sin side har kritisert andres skriftemålspraksis. Uten å ville komme med noen vurdering for eller imot på dette punktet heller har jeg søkt å framstille de motiver som ligger til grunn for pietismens stilling i disse spørsmål.

La det ennå bli sagt at når man taler om skriftemål og absolusjon, kommer det aller klarest til syne hvor fjernt den pietistiske sjelesorg i sine prinsipper står fra den psykoterapeutiske mentalhygiene.

VI.

Jeg samler min framstilling i følgende punkter:

1. Den finske pietismen legger *den aller største vekt* på sjelesorgen. Det pietistiske presteidealet karakteriseres fremdeles av Lars Stenbäcks uttalelse, at den private sjelesorg er prestens egentlige prøvestein.

2. Pietismens sjelesorg er i vesentlig grad «*de åpne dørers sjelesorg*» (Armas Antila). Sjelesorgen innskrenker seg ikke til samtale på tomannshånd, som for øvrig tillegges stor verdi, men i enda høyere grad skjer den i all den innbyrdes samtale mellom de «vakte». Særlig i tidligere tider hadde «kammersamtalene» etter de oppbyggelige sammenkomstene (seurat) stor betydning sett fra sjelesorgens synspunkt. Idet den former seg som «de åpne dørers sjelesorg» viser pietismens sjelesorg seg som Kristi legemes, menighetens, felles sak. Det er det vakte folk selv som øver sjelesorg, ikke så meget de spesielle sjelesørgere.

3. Pietismens sjelesorg er *individuell og fri fra skjemaer*. Dette henger sammen med det grunnsyn som også ellers bærer pietismens

sjelesorg, at den levende Herre er den som tar seg av menneskesjelene.

4. *Kjærligheten er nøkkelen til pietismens sjelesorg.* Denne kjærlighet viser seg som gjestfrihet, tjenestevillighet, finfølelse og vilje til å se Guds gjerning også der hvor den i menneskers øyne er meget ringe. «Kjærligheten er all sjelesorgs eneste rette kilde. Den kan tåle den feilende og vente. Kjærligheten kan bøye seg dypere enn den feilende og vaske også forræderens føtter.» (Hannes Hyvärinen.)

5. Innen pietismen er det vokst fram en tallrik flokk av *patriarkalske sjelesørgerskikkelser,* ved siden av prestene et stort antall av folkets menn og kvinner, som under kjenslen av sine egne ufullkommenheter og feil har vært «fedre og mødre i Herren» for sine omgivelser, ja endog for fjernere kretser. Lekmennene har helt fra Paavo Ruotsalainens tid hatt større betydning i sjelesorgen enn prestene, selv om man innen pietismen ellers setter prestembetet høyt.

6. Livsnerven i pietismens sjelesorg kommer til syne i omsorgen for at *lov og evangelium* må skilles rett fra hinannen, så man ikke lager en ny lov av evangeliet.

Med tanke på dette sa en folkets mann at ordets forkynnere ofte henger evangeliet høyt opp på grenen av treet, og så sleper de den arme synderen til foten av treet og pisker ham der! I sin store omsorg for at evangeliet skal få være evangelium avslører pietismen sitt lutherske vesen. *Sola gratia, solus Christus, sola fide er grunnlaget for den finske pietismes sjelesorg.*

7. Disse trekk som er karakteristiske for den finske pietismes sjelesorg, kommer til syne i sin rette sammenheng når man tar i betraktning at pietismens Kristusbilde i første rekke er *den levende Herre* og at den pietistiske kristendom er det som betegnes som «Auferstehungsglaube».

I denne oversettelsen er betegnelsen «pietisme« «den finske pietisme», de «vakte», «den pietistiske kristendom», en gjengivelse av det uoversettelige finske «herrännäisyys», «herränneet» og «herrännäiskristillisyys» som nyttes om den savalaks-østerbotniske vekkelsen, hvis store navn er Paavo Ruotsalainen, Nils Gustav Malmberg, Jonas Lagus, Wilhelmi Malmivaara og Väinö Malmivaara. — Bevegelsen har her i Norge gått under navnet «den finske pietisme». *M. Tveter.*

OM
PRESBYTERIANISMEN SOM KONFESJONSTYPE

Av Olav Guttorm Myklebust.

Med «presbyterianisme» forstår vi i denne forelesning[1]) den kristendomsform og kirkefamilie som hos oss og i de kontinentale land i det hele kalles «reformert», m.a.o. den gruppe av evangeliske kirker som regner Calvin som sin åndelige far og hvis kjennetegn og enhetsbånd er den presbyteriansk-synodale kirkeforfatning.[2])

Når vi her foretrekker å tale om «presbyterianisme» i stedet for «den reformerte kirke», er det fordi vi vesentlig kommer til å beskjeftige oss med den engelsk-talende verden.[3]) Som kjent bærer de fleste reformerte kirker av angelsaksisk opprinnelse betegnelsen «presbyteriansk».[4]) Det er stort sett bare de amerikanske kirker med bakgrunn i reformert-kontinental kristendom som har ordet «reformert» i sitt offisielle navn. De kirker det her gjelder, omtales dog oftest som «Presbyterian», resp. «Presbyterian and Reformed» (selv om en også kan skjelne mellom disse to grupper).[5])

Det er presbyterianismen som «konfesjonstype» vi vil se litt nærmere på. Men med en bevisst begrensning. Gjenstanden for vår undersøkelse er presbyterianismens «ethos», ikke dens lære eller forfatning eller kultus. «Der 'Typus' der Kirchen,» sier F. Kattenbusch, «liegt in ihrer *Lebensführung*.»[6])

En mer utførlig karakteristikk kan det her selvsagt ikke bli tale om. Vi vil bare ta fram visse trekk. De er alle typiske trekk, men ikke desto mindre trekk som — så vidt vi kan se — sjelden eller aldri blir nevnt i de forskjellige framstillinger av den reformerte presbyterianske konfesjonstype.[7]) Dette er så meget underligere som det i dette tilfelle dreier seg om en kristendomsform som nettopp kjennetegnes ved formelen «religion and ethics», resp. «life and religion».[8]) Et supplement og korrektiv turde derfor være på sin plass.

De særdrag vi sikter til, er følgende: 1) kristen ekspansjon, 2)

kristen enhet, 3) kristen undervisning. Alle disse er likså karakteristiske livsytringer av presbyterianismen som f. eks. den sosiale interesse og innsats (som det ofte blir vist til). Med uttrykket «karakteristiske livsytringer av presbyterianismen» er imidlertid ikke sagt at ikke også *andre* evangeliske konfesjoner har forstått betydningen av de oppgaver det her er tale om. Presbyteriansk, resp. reformert kristendom har bare i *særlig* grad betont disse.

Men før vi går nærmere inn på de tre trekk vi nevnte, vil vi si noen ord om det ethos de alle er eksponenter for. Presbyteriansk, resp. reformert kristendom er — som vi alle vet — en livets og handlingens kristendom.[9]) Kanskje det mest overbevisende uttrykk for dette er den amerikanske idealisme (som amerikanerne selv ynder å kalle den),[10]) et typisk produkt av den reformerte kristendomsform som har vært og er så framherskende i det protestantiske Amerika.[11])

Den reformerte aktivitet står i nøyeste sammenheng med det trekk i gudsbildet som denne konfesjon har særlig understrekt: Gud som universets suverene Herre, resp. Kristus som menneskenes og folkenes Konge.

Horatius Bonar — presbyterianeren, presten og salmeskalden — har gitt et inspirert uttrykk for dette «trekk» i disse linjer:[12])

Blessing, and honour and glory and power,
Wisdom and riches and strength evermore
Give ye to Him who our battle hath won,
Whose are the Kingdom, the crown, and the throne.

Men med tanken om «the sovereignty of God», resp. «the Kingship of Christ» er den reformerte aktivitet ikke tilstrekkelig forklart. Selvsagt springer denne fram av *lydighet*. Men et likså avgjørende motiv er *takknemlighet:* «Pro tanto quid retribuamus?» Det er karakteristisk at i hvert fall to av de reformerte bekjennelsesskrifter som har vunnet størst utbredelse,[13]) uttrykkelig nevner dette motiv. Men framfor alt gir den «praktiske» kirkehistorie mange eksempler på riktigheten av det vi her har pekt på.

De store presbyterianske misjonærer f. eks. — en Alexander Duff, en David Livingstone — så sin livsgjerning nettopp under *takknemlighetens* synsvinkel. Klassisk i sin enkelhet er Livingstone's bekjennelse: «The perfect freeness with which the pardon of all our guilt is offered in God's book drew forth feelings of affectionate love to him who bought us with his blood, and a sense

of deep obligation to Him for His mercy has influenced, in some small measure, my conduct ever since.»[14])

Det er i det hele et spørsmål om ikke den meget omtalte reformerte «aktivitet» er blitt framstilt altfor ensidig, dvs. som blott og bar lydighet, som eksponent for den calvinske teologi (i spesifikk forstand), nærmere bestemt predestinasjonstanken.[15]) De gode gjerninger, heter det, blir tillagt stor betydning, fordi de er bevis for og gir visshet om at en hører til de utvalgte.[16]) At dette syn har spilt en betydelig rolle i en viss periode i calvinismens historie, er tydelig nok.[17]) Men det forklarer ikke den eiendommelige motivkraft denne konfesjon eier. Det er et faktum at også uavhengig av tanken om predestinasjon og utvelgelse er denne kraft virksom.

Forskjellen mellom «luthersk» og «reformert» er på luthersk hold bl. a. uttrykt slik: «Luther sa: Credo, ergo sum; Calvin: Ago, ergo credo.» Slik vi har lært presbyteriansk kristendom å kjenne (og vi bygger her ikke bare på studier, men også på personlige inntrykk gjennom kontakt med reformert kirkeliv i flere land), er det karakteristiske for denne *ikke* satsen «ago, ergo credo», men det stikk motsatte: «credo, ergo ago». De gjerninger det her er tale om, er *troens* gjerninger. Det er så visst ikke tilfeldig at de to hovedavsnitt i Westminster-katekismene bærer disse overskrifter (og nettopp i *denne* rekkefølgen!): «Belief», «Duty».[18])

Predestinasjonstanken gjelder som kjent for å være et av de store særdrag ved reformert/presbyteriansk kristendom, ja dens «egentlige sentraldogme».[19] I reformert/presbyteriansk læretradisjon har denne tanke spilt en stor rolle. For reformert/presbyteriansk *ethos* har den imidlertid — så vidt vi kan se — *ikke* hatt den dominerende betydning som det har vært vanlig å tillegge den. Vi tenker da på reformert/presbyteriansk kristendom i det hele, slik denne har gitt seg til kjenne i de siste par hundre år, og slik den trer oss i møte i dag. I dette tidsrom har predestinasjonstanken mistet meget av den makt den tidligere hadde over sinnene,[20]) men aktiviteten er ikke blitt mindre for det, snarere tvert i mot. Det er en interessant kjensgjerning at i de reformert/presbyterianske bekjennelsesskrifter som er blitt anerkjent av de fleste kirker, er predestinasjonslæren enten ikke nevnt (Heidelbergerkatekismen) eller framstilt bare i en moderat form (Westminster-dokumentene).[21]) Det hører for øvrig til det karakteristiske ved den konfesjonstype vi her behandler, at det spesifikt dogmatiske ikke spiller den rolle for ethos som tilfellet er f. eks. med lutherdommen.

At suvereniteten er Guds *egentlige* vesen (som det gjerne heter i luthersk karakteristikk av calvinsk kristendomssyn,[22]) er i beste fall en sannhet med modifikasjoner. Hverken reformatoren selv eller de reformerte/presbyterianske bekjennelsesskrifter hevder dette. Ikke Guds *suverenitet*, men Guds *nåde* er det bestemmende begrep. Ut fra dette må læren om utvelgelsen forstås. Utvelgelsen er ikke bare en *suveren* handling fra Guds side, men først og fremst en handling *i nåde*.[23])

«Det kristne liv,» skriver Calvin, «har sitt sterkeste motiv i Guds verk gjennom Kristi person og frelsergjerning.»[24]) Gang på gang kommer han tilbake til dette. Gud er ikke bare den suverene vilje, men også «vår himmelske far» som i sin «uendelige godhet og barmhjertighet» kommer oss i møte i «frelseren Kristus», så mange av oss som tar imot hans barmhjertighet og setter vår lit til den alene.[25])

At det er *dette* synspunkt som er det overordnede og avgjørende, kunne det nevnes mange eksempler på.[26]) Ifølge presbyterianske teologer og kirkemenn på begge sider av Atlanterhavet kan det kristne budskap best uttrykkes med Paulus' ord i 2 Kor. 5, 19: «Gud forlikte i Kristus verden med seg selv, så han ikke tilregner dem deres overtredelser.» Men sammen med denne sentrale sannhet blir de etiske konsekvenser den innebærer, understrekt.[27])

Troen, hevder den reformerte/presbyterianske kristen, må vise seg virksom i kjærlighet. Det det gjelder om, er at det liv som er skjult med Kristus i Gud, manifesterer seg for menneskene gjennom gjerninger «in majorem Dei gloriam». Nåden, slik den blir forstått her, er — som en kjent presbyteriansk teolog uttrykker det (i tilknytning til Westminster-konfesjonens uttalelser om denne sak), «an intensely practical grace—a grace of experience, a grace of Christian life».[28])

Med dette har vi ikke villet avsvekke lydighetsmotivet i reformert livsholdning. Vi har bare villet frigjøre det fra en altfor ensidig sammenkobling med predestinasjonstanken og se det i relasjon til et annet avgjørende motiv: takknemligheten. Å gjøre Guds vilje, å fremme Guds ære er og blir det store mål for menneskelivet. For vi er ikke våre egne herrer, men Guds eiendom. Alt hva vi eier, tilhører ham. Vi er hans husholdere — i nestekjærlighetens tjeneste.[29])

Men la oss nå ta for oss i tur og orden de tre trekk vi nevnte ovenfor.[30])

Først da noen ord om *kristen ekspansjon*.

Med «ekspansjon» forstår vi her først og fremst *ytre* ekspansjon, altså hva vi vanligvis kaller «misjon», resp. «hedningemisjon» og/eller «jødemisjon». Men det er også tale om *indre* ekspansjon, dvs. «evangelisering» (i snevrere forstand), forkynnelse av budskapet der det allerede er kjent, men ennå ikke er blitt mottatt i personlig tro. Ytre og indre ekspansjon, misjon og evangelisering er for presbyterianerne én funksjon, én prosess. «Foreign missions» og «home missions» representerer, eller rettere: konstituerer «The One Work of the Church».[31])

Særdig har misjonen — ytremisjonen — fått en bred plass i presbyterianernes «ekspansive» virksomhet. Charles R. Erdman's ord i innledningen til A. J. Brown's monumentale verk om den amerikanske (nordlige) presbyterianske kirkes misjonsarbeid i fremmede land er i høy grad karakteristiske for presbyterianismen som konfesjon: «No work is more dear to the heart of the Church. Upon none has rested a more rich and abundant blessing. Rightly understood, membership in the Church constitutes membership in a missionary society, and to know Christ is to desire that this knowledge may be shared with all the world.»[32])

«Medlemskap i kirken innebærer medlemskap i et misjonsselskap.» Denne sats er overordentlig karakteristisk. Den sier nemlig ikke bare at hver eneste kristen må være en misjonsarbeider (hvilket i seg selv er betydningsfullt og typisk nok), men hva som er likså viktig og vesentlig — at misjonen må være en *kirkesak*.

For presbyterianerne står det fast at misjonen ikke bare er en oppgave for en større eller mindre krets av «interesserte». Den er en av kirkens ordinære funksjoner og skal derfor drives gjennom kirkens egne organer. I motsetning til England (og Kontinentet), hvor selskapsformen ble dominerende, organiserte det presbyterianske Skottland så godt som fra begynnelsen av sitt misjonsarbeid som kirkemisjon.[33]) Samtlige presbyterianske kirker i den engelsktalende verden har fulgt denne linje.[34])

Utviklingen i U.S.A. er av særskilt interesse. Også her ble det til å begynne med grunnlagt misjonsselskaper, men det varte ikke lenge før kirkemisjonstanken slo fullstendig gjennom. Og det var presbyterianerne som førte an.[35]) Menn som Walter Lowrie[36]) og John Holt Rice,[37]) representanter henholdsvis for den nordlige og den sydlige presbyterianske kirke, hevdet med kraft at misjonsoppdraget er en uavviselig plikt for kirken som helhet, og at hele kirken er et misjonsselskap.

Nå er det nok så at det ikke bare er de presbyterianske kirker i U.S.A. som driver misjonen som kirkesak. De aller fleste kirker

har gått inn for denne arbeidsform. Amerika er som kjent frikirkenes land. Men i frikirkene — unntatt de som har en kongregasjonalistisk forfatning — blir misjonsarbeidet helt naturlig et organisk ledd i kirkens samlede livsvirksomhet. Allikevel står presbyterianerne i en særstilling her. For dem er «kirkemisjon» ikke bare et spørsmål om det praktisk hensiktsmessige, men om det prinsipielt riktige.[38]) Selv om også andre kirker kan gjøre gjeldende et liknende syn, er det en kjensgjerning at ingen konfesjon har så bevisst og konsekvent som presbyterianerne har gjort det, hevdet misjonen som plikt og oppgave for kirken qua kirke, for kirken som helhet.

De reformerte kirker på Kontinentet hadde — i likhet med de lutherske — lenge selvstendige misjonsselskaper, men utviklingen har gått mer og mer i retning av kirkemisjon. Den nederlandsk-reformerte kirke f. eks. — den største av de reformerte kirker på Kontinentet — gjorde i 1950 misjonen til kirkesak ved å akseptere det fulle ansvar for denne virksomhet. Misjonsselskapene er blitt inkorporert i kirken som har overtatt de funksjoner disse tidligere utøvde.[39]) For øvrig er dette ikke noe nytt i Nederland (jfr. f. eks. Hofstede de Groot og Abraham Kuyper).[40])

Et vitnesbyrd om den sentrale plass misjonen har i presbyteriansk kirkeliv er bl. a. den kjensgjerning at Church of Scotland — en kirke som teller 1 250 000 nattverdberettigede medlemmer — i tillegg til sitt eget kirke- og menighetsarbeid, sosial virksomhet osv. gir hvert år til ytremisjonen ca. £ 350 000. Ikke mindre enn 16 % — eller nesten en sjettedel — av kirkens samlede inntekter, går til ytremisjonen.[41]) I denne forbindelse må også nevnes de mange misjonssalmer *The Church Hymnary* (som vi straks skal komme tilbake til) inneholder.[42])

Når en kommer inn i forhallen i den store, vakre bygningen i George Street, Edinburgh, hvor Den skotske kirke har sine kontorer, fanges blikket straks av et gigantisk verdenskart med angivelse av kirkens misjonsstasjoner i de forskjellige land. Misjonsperspektivet allerede i inngangsdøren! En minnes uvilkårlig Confessio Scoticana (1560), den reformerte skotske kirkes eldste bekjennelsesskrift, med Mt. 24, 14 som inngangsord: «Dette evangelium om riket skal forkynnes over hele jorderiket til et vitnesbyrd for alle folkeslag, og så skal enden komme.»

Har en hatt anledning til å være med på et årsmøte i Den skotske kirke, vil en ha fått et sterkt inntrykk av hvilken makt misjonen er i denne kirkes liv. En hel dag er viet behandlingen av «ytremisjonen», og denne dag er — ved siden av selve åpningsdagen —

høydepunktet i General Assembly. Forhandlingene er preget av innsikt og saklighet, men framfor alt av iver, ja begeistring for den sak det her gjelder. Og NB: Det er ikke en generalforsamling i et misjonsselskap vi her har med å gjøre, men kirkemøtet som samlende og høyeste administrative instans!

Fra U.S.A. henter vi dette eksemplet. I slutten av 1920-årene ble det foretatt en omfattende undersøkelse av hvor meget det ble gitt pr. menighetslem til kristelige formål innen de forskjellige protestantiske kirkesamfunn. Undersøkelsen viste at når det gjaldt gaver til misjonen, var presbyterianerne en god nr. 1.[43])

Det er også ganske illustrerende at Student Volunteer Movement i Nord-Amerika for en vesentlig del er blitt rekruttert fra de presbyterianske kirker. Ja, statistikken forteller at i de første grunnleggende desennier av frivillig-bevegelsens historie var de fleste som meldte seg til tjeneste, presbyterianere.[44])

Verdenssiktet i presbyteriansk kristendom kommer til uttrykk også i presteutdannelsen og prestetjenesten. En Ordets tjener er kalt til å virke både «hjemme» og «ute», både blant «kristne» og «ikke-kristne». Å utdanne misjonærer er en likså legitim og selvfølgelig del av det arbeid et teologisk fakultet (college, seminary) har fått å utføre, som å utdanne prester for hjemlandets kirke. Så vel Skottland som U.S.A. gir mange eksempler på at en også her — jfr. «ekspansjonen» — ser kirkens oppgave i verden som en helhet, en enhet.[45])

For øvrig har presbyteriansk misjonsvirksomhet sine særdrag som vi ikke kan komme nærmere inn på her: De mange fremragende pionér-misjonærer,[46]) den aktive interesse for samordning og integrering av de kristne krefter og den store betydning en har tillagt arbeidet for undervisning. De to siste skal vi komme tilbake til i forbindelse med trekkene 2 og 3 som vi nevnte ovenfor — og som vi nå går over til å behandle.

Kristen enhet! Også her har vi å gjøre med et presbyteriansk særdrag. Ingen annen konfesjon er qua konfesjon så «inklusiv», så «universell». Det måtte da være Disciples of Christ. Men dette kirkesamfunn er — karakteristisk nok — runnet av presbyteriansk rot.[47])

Presbyterianismen er på en og samme tid konfesjonell og overkonfesjonell. Den er konfesjonell for så vidt som den — i likhet med de øvrige konfesjoner — mener om seg selv at den i sine bekjennelsesskrifter, ordninger osv. har gitt det «beste» uttrykk for den kristne livsvirkelighet. Men — i motsetning til visse andre

konfesjoner — gjør den ikke gjeldende at den kristendomsform den representerer, er den eneste «rette». «Presbyterianism,» skriver en kjent presbyteriansk teolog, «is not a finality. It is the stepping-stone to something higher and grander yet to come, when the Spirit of God shall be poured out in richer measure and in more abounding gifts and graces upon the Christian world.»[48])

Denne eiendommelige kombinasjon av konfesjonell loyalitet og ekumenisk vidhjertethet gjenspeiler seg klart i presbyterianismens historie. Presbyterianismen står for konfesjonell konsolidering. Et talende eksempel er gjenforenings- og sammenslutnings-bestrebelsene i kirkesplittelsens Skottland, bestrebelser som i høy grad er blitt lykkelig gjennomført.[49]) Et annet eksempel er *The Church Hymnary,* denne salmebok som ikke mindre enn 8 presbyterianske kirker i Storbritannia, Australia, New Zealand og Sør-Afrika har gått sammen om, og som i dette stykke vel er enestående i sitt slag.[50]) Et tredje eksempel er verdensforbundet av presbyterianske kirker (Allianse of the Reformed Churches throughout the World holding the Presbyterian System), grunnlagt 1875 — noen få år etter at den første Lambeth-konferanse hadde funnet sted, men lenge før de andre evangeliske kirkefamilier fikk sine verdens-organisasjoner.[51])

Men parallelt med disse intra-konfesjonelle enhetsbestrebelser har gått et bevisst arbeid for inter- eller trans-konfesjonell samordning, ja sammenslutning. Det «særkristne» i de forskjellige konfesjoner (inklusive presbyterianismen selv) blir stilt inn i og vurdert ut fra sin «samkristne» sammenheng. Presbyteriansk kristendom har ekumenisk fortegn.

I det samkristne arbeid i de siste par desennier har de reformerte, resp. presbyterianerne helt selvfølgelig spilt en framtredende rolle. Når det gjelder Kirkenes Verdensråd, er dette åpenbart. Vi nevner navn som W. A. Visser t'Hooft, Hendrik Kraemer, J. C. Hoekendijk, John A. Mackay, H. P. Van Dusen o. fl. Men også i de «konkurrerende» ekumeniske verdensorganisasjoner er det presbyterianske innslag bemerkelsesverdig. International Council of Christian Churches f. eks. har helt fra begynnelsen av hatt en amerikansk presbyteriansk prest som president, og bevegelsens hovedsete har hele tiden vært i Nederland.

Vi har allerede sitert et ord av en representativ reformert teolog i U.S.A. om presbyterianismens katolisitet. Vi tilføyer et eksempel eller to fra Storbritannia. Både Den skotske kirke og Den presbyterianske kirke i Wales har i sine offisielle læredokumenter en spesiell uttalelse om at de «anerkjenner forpliktelsen til å søke og

å fremme enhet med andre kirker i hvilket Ordet blir forkynt rent, sakramentene forvaltet slik Kristus har forordnet det, og et ordnet kirkestyre utøvd».[52]) Kirkens kjennetegn er ifølge presbyteriansk syn nettopp disse tre: Ord, sakrament og et ordnet kirkestyre.[53])

Den ekumeniske aksent er umiskjennelig ikke minst når det gjelder det teologiske studium. Et godt eksempel er denne uttalelse fra et utførlig memorandum om kirkens liv og virksomhet som en spesiell kommisjon, med John Baillie som formann, utarbeidet og la fram for Den skotske kirkes generalforsamling i begynnelsen av 1940-årene:

«The events of the present day have made it clear that the work of the Christian minister must be set against the background of the Church throughout the world. The life of the Church in this and other lands is the one hope for the future well-being of the nations, and the preparation of the minister should therefore be regarded as preparation for service in the Universal Church. This oecumenical view of the Church and its mission has become inescapable.»[54])

En interessant og egenartet utforming av denne tanke har vi i John A. Mackay's lærestol i ekumenikk («Ecumenics») ved presbyterianernes kjente teologiske høyskole i Princeton. Ekumenikk, i Mackay's og Princeton's betydning av ordet, er «vitenskapen om kirken som kristent verdensfellesskap».[55]) Det er viktig å merke seg at det her ikke bare er tale om et fag — et nytt, selvstendig og betydningsfullt fag — ved siden av de andre, men om selve *orienteringspunktet* for presteutdannelsen.

Den evangeliske allianse — denne pionérorganisasjon for samarbeid mellom de protestantiske kirker, den betydeligste eksponent for den kristne enhetstanke i siste halvdel av forrige og langt inn i vårt eget århundre — ble til på presbyteriansk initiativ. Den avgjørende impuls kom fra Skottland. Vi sikter til det viktige memorandum om denne sak som 55 skotske prester og lekmenn undertegnet, og som ble den direkte foranledning først til den forberedende konferanse i Liverpool 1845 og så til det konstituerende verdensmøte i London 1846.[56])

Også i arbeidet for å fremme enhet mellom misjonene var det presbyterianerne som bante veien. Organisatoren og lederen av misjonskonferansen i New York i 1854 — den første i den lange rekke av liknende møter — var presbyterianeren Alexander Duff. «Han *var* konferansen,» skriver Robert E. Speer med rette om ham.[57])

Det var videre presbyterianerne som tok initiativet til opprettel-

sen i 1893 av samskipnaden av nordamerikanske misjoner (Foreign Missions Conference of North America, nå Division of Foreign Missions of the National Council of the Churches of Christ in the United States of America), den største og mest innflytelsesrike av de forskjellige nasjonale og regionale grupper verden over som sammen utgjør Det internasjonale misjonsråd. Gjennom alle år har presbyterianerne spilt en ledende rolle i den nevnte «samskipnad».[58])

Men framfor alt må den epokegjørende Edinburgh-konferanse nevnes i denne forbindelse. Det er alminnelig erkjent at inspirasjonen til våre dagers ekumeniske bevegelse — representert framfor alt gjennom «Life and Work» og «Faith and Order» og sammenslutningen av disse i Kirkenes Verdensråd — kom med verdensmisjonsmøtet i Edinburgh 1910. Også denne konferanse kom i stand på presbyteriansk initiativ. Og stedet hvor den holdtes, var selve presbyterianismens hovedstad. Her var også i flere år setet for den komité konferansen oppnevnte til å fortsette og videreføre arbeidet, den komité som ti år senere ble til Det internasjonale misjonsråd.[59])

Ikke minst viser de såkalte «misjonsmarker» mange eksempler på den presbyterianske iver for samarbeid og enhet. Gjennom konferanser, praktiske fellestiltak osv. har en bevisst arbeidet for en samordning av de kristne krefter. I en rekke tilfelle har en gått ut over det strengt ekumeniske. Kallet til samarbeid er blitt et kall til sammenslutning. I de forskjellige evangeliske «enhetskirker» som er blitt grunnlagt i vårt århundre, har presbyterianerne følt det som sin plikt å være med. Ja, de har aktivt fremmet slike kirkedannelser.[60]) Eksponenter er Kristi Kirke i Japan, Kristi Kirke i China og Sør-India-kirken. Den siste er i dette sikt ikke den minst interessante. Det er neppe en tilfeldighet at det varmeste forsvar for Sør-India-kirken (hvor bl. a. det historiske episkopat er uttrykkelig anerkjent) er levert av en tidligere presbyteriansk misjonær, biskop J. E. L. Newbigin.[61])

Også i vesten har presbyterianerne — hvor de mente situasjonen krevde det — gått inn for «organic union» (engelsk terminus technicus for kirkesammenslutning). I 1925 dannet vel to tredjedeler av de kanadiske presbyterianere sammen med kongregasjonalister og metodister United Church of Canada.[62]) I en rekke år har presbyterianske kirker i flere land ført forhandlinger om sammenslutning med ikke-presbyterianske kirker – i England med kongregasjonalister,[63]) i Irland med metodister,[64]) i U.S.A. med anglikanere[65]) og kongregasjonalister.[66])

At omsorg og innsats for kristen enhet er et framtredende trekk ved presbyteriansk kirkeliv, kan det ikke være tvil om. Også andre kirkesamfunn understreker det ekumeniske, ja går inn for «organisk enhet» (jfr. særlig kongregasjonalistene og metodistene av hvilke de første hevder at de er «de minst konfesjonelle av alle konfesjonene».[67]) Men så vidt vi kan se, har ingen konfesjon *qua konfesjon* gjort katolisiteten — N.B. ikke bare teoretisk, men praktisk — til et kjennetegn og en merkesak slik som presbyterianerne har gjort.[68]) I sine enhetsbestrebelser — både de strengt ekumeniske og de som sikter på sammenslutning av kirkene — har presbyterianismen gjort gjeldende at den ikke kan godta noen form for samarbeid «which would compromise its evangelical position, its evangelistic purpose or its loyalty to the essential doctrines of the Church».[69])

Presbyterianismens ekumeniske innstilling — la oss tilføye dette — kommer også til uttrykk i litteraturen om symbolikken, resp. konfesjonskunnskapen. Det er påfallende hvor mange presbyterianske/reformerte teologer som har beskjeftiget seg litterært med dette faget.[70])

Det tredje og siste av de trekk vi nevnte, er *kristen undervisning*. Overordentlig karakteristisk for presbyteriansk ethos er bestrebelsen på å gjennomføre en syntese av «learning» og «piety». Gang på gang og i de forskjelligste former konfronteres vi med denne kombinasjon.[71])

Det særdrag vi her betrakter, går helt tilbake til reformasjonstiden.[72]) Liksom lutheranerne så også de reformerte klart undervisningens betydning for kirke og samfunn. I 1523 kom — som den første protestantiske publikasjon om emnet — Zwingli's bok om kristen undervisning av gutter. Allerede i dette arbeid kommer tanken om en forening av kunnskap (sapientia) og fromhet (pietas) klart til uttrykk. «Kristen undervisning» vil nemlig ikke bare si en systematisk innføring i Skriften, men også studium av latin, gresk og hebraisk. Ja, endog naturfag, aritmetikk, musikk og gymnastikk har sin plass i dette pedagogiske programskrift.

Langt viktigere var dog det arbeid for kristen undervisning som Calvin tok opp. Særlig må nevnes hans Leges Academiae Genevensis (1559). Systematikeren blant reformatorene trer her fram som en skoleorganisator av første rang. Visstnok hadde Calvin lært meget av Johann Sturm's berømte institusjon i Strasbourg,[73]) men akademiet i Genève bærer ikke desto mindre umiskjennelig Calvin's stempel. Som kjent ble det en stor suksess.

Calvin's pedagogiske ideer og idealer fikk avgjørende betydning for oppbyggingen av skolevesenet i de land der reformert kristendom fant utbredelse: Sveits, Frankrike, Nederland og Storbritannia. I Frankrike f. eks. ble det under hugenottenes ledelse grunnlagt — foruten lavere skoler — 32 colleges og 8 universiteter.

Størst ble innflytelsen i Storbritannia. Siden Elizabeth's tid har «calvinismen» vært en bestemmende faktor i engelsk skolestell og folkeopplysning. Men i enda høyere grad gjelder dette det presbyterianske Skottland. Selv om de detaljerte og i sannhet «statesmanlike» forslag angående undervisningen — en oppgave for kirken! — som Knox framsatte i sin *Book of Discipline* (1560)[74]) bare ble delvis realisert, fikk de en gjennomgripende betydning. «To that,» skriver William Boyd i sin *The History of Western Education*, «perhaps more than to anything else, is due the fact that education has always been highly esteemed and earnestly sought by all classes in Scotland.»[75])

I høy grad instruktiv og interessant er i dette sikt en sammenliknende undersøkelse av den innsats de forskjellige protestantiske konfesjoner i U.S.A. har gjort på undervisningens område. Det er en kjensgjerning at presbyterianerne her har spilt en særskilt betydningsfull rolle.[76]) En beregning vi har foretatt på grunnlag av oppgaver i *The Yearbook of American Churches* viser at presbyterianerne, som bare utgjør 8 % av samtlige protestantiske kristne, har hele 22 % av de protestantiske colleges og universiteter. De tilsvarende tall er for de øvrige evangeliske grupper slik: Metodistene 30 % og 10 %, baptistene 22 % og 29 %, lutheranerne 11 % og 9 %, anglikanerne 6 % og 3 %, Disciples of Christ 5 % og 2 % og andre 18 % og 16 %.[77])

Som i «kristenheten», så på «misjonsmarkene». Ikke minst her ser vi hva presbyterianismen som kulturfaktor har betydd. Undervisningen har helt fra begynnelsen av hatt en sentral plass i presbyteriansk misjonsarbeid. «Skolemisjonens far», skotten Alexander Duff, var — karakteristisk nok — et medlem av denne kirkefamilie.[78]) Også andre evangeliske misjoner har understrekt verdien av undervisning og opplysning i det hele, men ingen har tilnærmelsesvis tillagt dette arbeid en slik betydning som presbyterianerne har gjort. Vi tenker da i første rekke på den høyere undervisning.[79]) De «skotske» colleges i India (Calcutta, Madras, Nagpur og Bombay), de «skotske» skolesentra i Afrika (Sør-, Vest- og Sentral-Afrika) og de «amerikanske» institusjoner i Thailand, Filippinene, India, Iran og Syria — for bare å nevne disse — har alle spilt en betydelig rolle i de land det gjelder, og er i dag blant

de første i sitt slag. Også en rekke «enhetsinstitusjoner» med presbyteriansk representasjon kunne nevnes i denne forbindelse.[80]) Både i India og Afrika har presbyterianske misjonærer og misjoner — i samarbeid med myndighetene — lagt grunnen til og bidratt til oppbyggingen av et moderne universitetsvesen.[81])

De skotske misjonærers innsats på dette felt i India er alminnelig kjent og verdsatt. Men deres innsats i Afrika har ikke vært mindre betydningsfull. Særlig må ett navn nevnes her: James Stewart, rektor i en årrekke ved den berømte Lovedale-institusjonen i Sør-Afrika.[82]) Allerede i 1878 — i forbindelse med den store misjonskonferansen som ble holdt i London dette år — kastet Stewart fram tanken om at Lovedale burde gradvis, men målbevisst utbygges til «a Native University—Christian in its spirit, aims, and teaching», og — karakteristisk nok — ikke som et presbyteriansk tiltak alene, men «by some great united effort of the different missionary bodies». I nesten tre årtier arbeidet Stewart for virkeliggjøringen av denne tanke. De siste skriv han dikterte — han døde i 1905 — var rundskriv til misjonene i Sør-Afrika og et memorandum til misjonskomiteen i Edinburgh om å støtte den plan myndighetene i samsvar med Stewarts forslag hadde utarbeidet for et bantu-universitet. Når en leser hva Stewart skrev om dette, minnes en uvilkårlig ordene i *First Book of Discipline* om nødvendigheten av opprettelsen av «the great Schollis callit Universiteis».[83]) Tid og situasjon er vidt forskjellig, men ånd og vilje er den samme. The South African Native College, Fort Hare, ble åpnet i 1916.

Det pedagogiske særdrag ved presbyterianismen gjør seg ikke minst gjeldende i den teologiske undervisning og forskning. Det er karakteristisk at i det presbyterianske Skottland krever kirke og universitet — de to samarbeider, men kirkens rett til å bestemme over sin presteutdannelse er uttrykkelig fastslått — en teologisk utdannelse som er atskillig grundigere enn den de fleste teologiske institusjoner i England gir.[84]) Det er også karakteristisk at de som skal bli misjonsprester, må ta samme eksamener — ved samme institusjoner — som de som forbereder seg til å bli Ordets tjenere i sitt hjemland. Dette har helt fra begynnelsen av vært gjennomført — som et prinsipp — i samtlige presbyterianske kirker i Skottland (et korrelat til organiseringen av misjonen som kirkesak, jfr. ovenfor).[85])

Også i U.S.A. får de presbyterianske prester en solid utdannelse, både alminnelig («college») og teologisk («seminary», resp. «university»). Lutheranerne ligger nok enda bedre an i dette stykke,

men etter dem følger presbyterianerne, så anglikanerne, så kongregasjonalistene. Lutheranernes og presbyterianernes høye standard er så meget mer bemerkelsesverdig som — ifølge spesielle undersøkelser som er foretatt — bare 22 % av de protestantiske prester i Amerika har både college og seminary (29 % har enten college eller seminary og 49 % har hverken college eller seminary).[86])

Presbyteriansk teologi er kjent for sin kvalitet. Også kvantitativt ruver den sterkt. Når en anglikansk forfatter som J. K. Mozley i sin bok om hovedlinjer i britisk teologi fra utgivelsen av *Lux Mundi* til våre dager finner å måtte bruke bortimot halvdelen av sidetallet til en behandling av «den skotske tradisjon», så forteller jo dette atskillig.[87]) Illustrerende er videre den kontakt med kontinental teologi som i lang tid har vært et kjennetegn på denne tradisjon. Vi tenker f. eks. på den skare av skotske studenter som i årenes løp har oppholdt seg et semester eller to ved tyske universiteter. Men framfor alt sikter vi til det kjennskap til kontinental teologi — og slett ikke bare den reformerte — som skotsk teologisk litteratur vitner om. Dette kjennskap er ikke bare formidlet gjennom orienterende artikler i fagtidsskriftene[88]) eller selvstendige oversiktsarbeider,[89]) men også gjennom oversettelse til engelsk av en lang rekke verker.[90]) Men for øvrig har skotske teologer — til forskjell fra de fleste engelske — i stor utstrekning studert kontinental teologi på originalspråket. En sammenlikning mellom John Baillie's *The Interpretation of Religion* og William Temple's *Nature, Man, and God* — for å nevne to representative verker fra samme forskningsfelt — er i så måte ganske illustrerende.

Et overbevisende vitnesbyrd om teologisk lærdom er det store oppslagsverk *Encyclopedia of Religion and Ethics*, grunnlagt og redigert av presbyterianeren James Hastings, og utgitt i Edinburgh, Skottlands og presbyterianismens hovedstad.[91])

I løpet av det siste desennium er den engelsk-talende verden blitt beriket med to teologiske tidsskrifter av første rang: *The Scottish Journal of Theology* og *Theology Today* (U.S.A.). Begge er presbyterianske og øver stor innflytelse.[92])

Til slutt noen ord om den teologiske studieplan. I tillegg til de tradisjonelle disipliner — studiet av G. T. og N. T., kirkehistorie, systematisk teologi og praktisk teologi — har presbyterianske teologiske institusjoner i flere tilfelle tatt initiativet til innførelse av nye fag, resp. opprettelse av selvstendige lærestoler i disse. Det første professorat i Christian Sociology (også kalt Applied Christianity) ble grunnlagt i Princeton Theological Seminary i 1871.[93])

Men særskilt må *misjonsvitenskapen* nevnes i denne forbindelse. Det første fullstendige professorat i denne disiplin ble opprettet ved New College, Edinburgh, i 1867. Også i U.S.A. ble det første fullstendige professorat i misjonsvitenskap opprettet ved en presbyteriansk institusjon (Cumberland University, 1884). Før så skjedde, hadde imidlertid flere presbyterianske «seminaries» — som de første i sitt slag — grunnlagt professorater i praktisk teologi med misjonsvitenskap: «Princeton», «Union» (New York), «McCormick» (Chicago), «Auburn» (New York) og «Austin» (Texas). I Princeton ble lærestolen i «pastoralteologi og misjonsundervisning» — den offisielle betegnelse — grunnlagt allerede i 1830-årene.[94])

Også på det europeiske kontinent var det presbyterianerne som bante veien for misjonsvitenskapen som teologisk disiplin. Begynnelsen ble gjort i Nederland i forbindelse med nyordningen av det teologiske studium i slutten av 1870-årene ved statsuniversitetene i Utrecht, Leiden og Groningen. Blant de fag som de to «kirkelige professorer» som nå ble ansatt ved hvert av de tre universiteter, fikk å foredra, nevnes uttrykkelig «misjonshistorie».[95])

Den misjonsvitenskapelige litteratur står i stor gjeld til presbyterianske, resp. reformerte teologer (fagteologer og andre). Den første protestantiske misjonslære har ingen ringere enn Gisbert Voetius æren av å ha utarbeidet. Den første protestantiske misjonshistorie ble skrevet av Robert Millar, en presbyteriansk prest i Skottland. Den første protestantiske håndbok i misjonsvitenskap ble skrevet av F. E. Daubanton, professor i teologi ved Universitetet i Utrecht. Den første misjonsvitenskapelige priskonkurranse kom i stand på presbyteriansk initiativ, likeså det første misjonsleksikon. De to oversettelser til engelsk av Gustav Warneck's misjonshistorie ble begge foretatt av presbyterianske misjonsforskere. Presbyterianerne Andrew Somerville, George Smith, James S. Dennis, Robert E. Speer og Arthur J. Brown — for bare å nevne disse — har alle levert verdifulle bidrag til misjonsforskningen.[96])

NOTER

1) Prøveforelesning — over selvvalgt emne — for den teologiske doktorgrad, holdt 29. februar 1956.
2) Som vi skal se, er forfatningen bare ett av presbyterianismens særdrag, et «særdrag» som den i dag for øvrig deler med flere ikke-presbyterianske kirker (som f. eks. de lutherske kirker av skandinavisk opprinnelse i U.S.A., se W. L. Sperry, *Religion in America*, engl. utg. 1945, s. 284).
3) E. J. Bingle og K. G. Grubb (red.): *World Christian Handbook*, 1952, s. 121 ff. Jfr. John Dall, «Presbyterianism» i *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, bd. X (1918) s. 262.

4) Av de presbyterianske kirker i Storbritannia har Den skotske kirke samt tre av de fem skotske «småkirker» av samme konfesjon hverken «presbyteriansk» eller «reformert» i sitt offisielle navn. De presbyterianske kirker i England, Wales og Irland derimot betegner seg uttrykkelig som «presbyterianske», likeså to av de skotske «småkirker» (en av disse bærer endog dobbelt-betegnelsen «Reformed Presbyterian»). Se *The Church of Scotland Year-Book*, 1949, s. 250—265.

5) Jfr. Adolf Keller, *Dynamis. Formen und Kräfte des amerikanischen Protestantismus* (1922) s. 70—73 og *Amerikanisches Christentum — heute* (1943) s. 73 ff. samt W. L. Sperry: *Religion in America* (engl. utg. 1945) s. 75 ff. Keller skjelner mellom (angelsaksisk-) presbyterianske og (kontinental-) reformerte kirker, mens Sperry sammenfatter alle disse under betegnelsen «Presbyterian». Langt de fleste verker som behandler de reformerte kirker i engelsk-talende land, bruker betegnelsen «Presbyterian».

6) *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, bd. I (1892), s. 34.

7) Dette gjelder i første rekke de *kontinentale* framstillinger, jfr. f. eks. H. Mulert's Konfessionskunde (2. utg. 1937) og E. Mollands *Konfesjonskunnskap* (1953) samt artiklene om presbyterianisme, resp. reformerte kirke(r) i *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (3. utg.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (2. utg.), *Kirkeleksikon for Norden* og *Illustreret Religionsleksikon*. (Artikkelen «Reformerte kirker», av L. Stampe, i det sistnevnte oppslagsverk streifer to av de tre særdrag som vi sikter til, og som vi skal nærmere behandle nedenfor.)

8) Jfr. titelen på det kjente teologiske oppslagsverk (presbyteriansk inspirert og redigert!) *The Encyclopedia of Religion and Ethics*. Formelen «life and religion» går igjen i tallrike forbindelser.

9) Dette aktive drag har gjort calvinismen til «die eigentliche Hauptmacht des Protestantismus» (E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, bd. I, 1912, s. 605, jfr. s. 607).

10) Jfr. R. H. Gabriel, redaktør av serien «The Pageant of America», i innledningen til Luther A. Weigle's bok — bd. X i den nevnte serie — *American Idealism* (1928) s. 5, 10. Denne bok gir «a panorama of the onward movement of American idealism, as expressed in churches and schools» (s. 10).

11) Jfr. K. S. Latourette: *A History of Christianity* (1953) s. 963, jfr. s. 952 f. Meget betegnende er titelen på den studie av amerikansk protestantisme som Adolf Keller utga i 1922: *Dynamis. Formen und Kräfte des amerikanischen Protestantismus*. Om calvinismens bidrag til amerikansk kristendoms «dynamiske» karakter se s. 28 f.

12) *The Church Hymnary* (Revised Edition), nr. 169.

13) Heidelberg-katekismen og Confessio Helvetica posterior.

14) David Livingstone: *Missionary Travels and Researches in South Africa* (1857) s. 4. Om Duff se George Smith: *The Life of Alexander Duff* (1879), bd. I s. 56 f, bd. II s. 123 f. Jfr. William Paton: *Alexander Duff* (1923) s. 232 f.

15) Særlig gjelder dette forskere som Ernst Troeltsch *(Gesammelte Schriften*, bd. I, 1912, s. 615 ff.) og Max Weber *(Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, bd. I, 1920, s. 124 ff.), men også de forskjellige lutherske framstillinger av «symbolikken» f. eks. Plums, se note 16).

16) Se f. eks. N. M. Plum: *Symbolik* (2. utg. 1931) s. 131.

17) Jfr. A. Dakin: *Calvinism* (1940) s. 79.

18) Jfr. Alexander Stewart: *Creeds and Churches* (1916) s. 185.

19) Se f. eks. Hadorn's artikkel «Reformierte Kirche» i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (2. utg.), bd. IV (1930) sp. 1789.

20) Jfr. E. Molland: *Konfesjonskunnskap* (1953) s. 214.

21) Molland, *Anf.skrift* s. 212 f.

22) Jfr. N. M. Plum: *Symbolik* (2. utg., 1931) s. 130.

23) Johannes Calvin: *Unterricht der christlichen Religion Institutio Religionis Christianae* (overs. og utg. av Otto Weber), bd. II (1937) s. 566 ff., jfr. s. 569 ff. C. A. Briggs: *American Presbyterianism* (1885) s. 23.

24) J. Calvin: *Unterricht* etc., bd. II (1937) s. 195. Jfr. Notene 25 og 29.

25) *Ibid.*, bd. II (1937) s. 8 f.

26) F. eks. Heidelberg-katekismen (det *første* spørsmål!). Jfr. Alexander Stewart: *Creeds and Churches* (1916) s. 155 f. Se også C. A. Briggs: *American Presbyterianism* (1885) s. 23 ff.

27) Jfr. G. D. Henderson (Skottland) og Frederick W. Loetscher (U.S.A.) i R. Newton Flew (red.): *The Nature of the Church* (1952) s. 104 f., 321 f. (Side 268 f. siteres det samme skriftsted — av en *luthersk* teolog — som sammenfattende uttrykk for hva evangeliet er etter *luthersk* syn!)

28) C. A. Briggs: *American Presbyterianism* (1889) s. 26.

29) Jfr. Calvin's beskrivelse av «hovedsummen av det kristne liv» i *Unterricht* etc. bd. II (1937) s. 199, jfr. s. 206.

30) Vårt illustrasjonsmateriale er hentet fra de to største presbyterianske kirker i verden: Den skotske kirke og Den (nordlige) presbyterianske kirke i U.S.A. Begge nyter en sterk posisjon og øver en stor innflytelse.

31) Jfr. artikkelen med denne titel i *The Home and Foreign Missionary Record for the Free Church of Scotland* (N.B. «Home and Foreign»!), 1855, s. 85 ff., 113 ff. samt titelen på A. Somerville's bok (misjonsforelesninger for teologiske studenter): *Lectures on Missions and Evangelism* (1874). Den amerikanske situasjon er altfor kjent til at en behøver å beskrive den nærmere her. I Nederland skjelner en nå mellom tre oppgaver innenfor «kirkens ene apostoliske oppdrag»: Samtale med Israel, misjonsvirksomhet (dvs. blant ikke-kristne) og «fortsatt arbeid for kristningen og fornyelsen av folket» (dvs. ens eget folk), se A. A. van Ruler: *Het apostolaat der*

Kerk en het ontwerp-kerkorde (1948) s. 125, 129. En «inklusiv» forståelse av misjon hevdes også av J. H. Bavinck (Gereformeerde Kerken in Nederland), se hans *Onze kerk zendingskerk* (1948) s. 49 ff.

32) A. J. Brown: *One Hundred Years* (1936) s. 7. Jfr. s. 38 ff.
33) D. Mackichan: *The Missionary Ideal in the Scottish Churches* (1927) s. 96 ff., særlig 99 f, 112.
34) Jfr. James T. Cox (red.): *Practice and Procedure in the Church of Scotland* (4. utg. 1948) s. 386, 388, 393. «Amerikanske» eksempler i følgende noter.
35) O. W. Elsbree: *The Rise of the Missionary Spirit in America 1790—1815* (1928) s. 71 ff. A. J. Brown: *One Hundred Years* (1936) s. 38 ff., jfr. s. 94 («nordlige» presbyterianere) og 179 ff. («sydlige» presbyterianere).
36) Robert E. Speer: *Studies of Missionary Leadership* (1914) s. 11 ff. A. J. Brown: *One Hundred Years* (1936) s. 40, 51 f.
37) *Catalogue of Union Theological Seminary in Virginia* 1947—1948, s. 37.
38) D. Mackichan: *The Missionary Ideal in the Scottish Churches* (1927) s. 100. Jfr. notene 32—37 inkl.
39) Jfr. A. A. van Ruler: *Het apostolaat der Kerk en het ontwerp-kerkorde* (1948) s. 125 ff.
40) Jfr. min *The Study of Missions in Theological Education*, bd. I (1955), s. 109, 313.
41) *The Church of Scotland Year-Book*, 1949, s. 24, 75.
42) *The Church Hymnary*. Revised Edition (1927). Under «The Church»: «Missions» (nr. 364—389 inkl.).
43) C. H. Fahs: *Trends in Protestant Giving* (1929) s. 36 ff. Jfr. *Laymen's Foreign Missions Inquiry*, bd. VII (1932) s. 118.
44) *Addresses and Papers of John R. Mott*, bd. I (1946) — om «The Student Volunteer Movement for Foreign Missions» — s. 17, 31.
45) Jfr. min *The Study of Missions in Theological Education*, bd. I (1955), s. 142 f., 146 f., 178, 190 o. fl.
46) Moffat, Livingstone, Duff, Chalmers, Milne, Ross og Gilmour (alle skotter), og Verbeck, Nevius, Forman og Zwemer (alle amerikanere) — for bare å nevne noen framtredende navn.
47) Jfr. W. L. Sperry: *Religion in America*, engl. utg. 1945, s. 80 f. og Ruth Rouse og S. C. Neill: *A History of the Ecumenical Movement 1517—1948* (1954) s. V, 236 ff.
48) C. A. Briggs: *American Presbyterianism* (1885) s. XIII, jfr. s. 11 ff. Om presbyterianismen som den «beste» konfesjon se f. eks. s. 18, 22.
49) Jfr. James T. Cox (red.): *Practice and Procedure in the Church of Scotland* (4. utg. 1948) s. 336 f.
50) *The Church Hymnary*. Revised Edition. Authorized for Use in Public Worship by the Church of Scotland, the United Free Church of Scotland, the Presbyterian Church in Ireland, the Presbyterian Church of England, the Presbyterian Church of Wales, the Presbyterian Church of Australia, the Presbyterian Church of New Zealand, the Presbyterian Church of South Africa (1927).
51) Metodistene etablerte en verdensorganisasjon 1881, kongregasjonalistene 1891, baptistene 1905 og lutheranerne 1947.
52) Articles Declaratory of the Constitution of the Church of Scotland in Matters Spiritual (Appendix to Uniting Act). Se James T. Cox (red.): *Practice and Procedure in the Church of Scotland* (4. utg. 1948) s. 341. Jfr. William S. Buchan (red.): *The Minister's Manual* (u. å.) s. 226 ff.
53) Jfr. R. Newton Flew (red.): *The Nature of the Church* (1952) s. 118.
54) *God's Will in Our Time* (1942) s. 38. Jfr. s. 37 («the present need for a real sense of the Universal Church in every land»). Se også *The Church Faces the Future* (1943) — en fortsettelse av den foran nevnte rapport — s. 21, hvor det presiseres at å lære andre kirker å kjenne «is to see one's own Church from a new perspective and in a truer proportion». (Baillie-kommisjonens forskjellige rapporter er i noe forkortet form utgitt samlet i boken *God's Will for Church and Nation.)*
55) John A. Mackay, «Ecumenics», i V. Ferm (red.), *An Encyclopedia of Religion* (1945) s. 244. En fullstendig definisjon finnes i *Catalogue of Princeton Theological Seminary*, se f. eks. katalogen for 1949—1950 s. 50.
56) Ernst Newman: *Evangeliska Alliansen* (1937) s. 46 f.
57) Se hans *Some Great Leaders in the World Movement* (1911) s. 140. Jfr. *Proceedings of the Union Missionary Conference held in New York May 4—5 1854* (1854).
58) A. J. Brown: *One Hundred Years* (1936) s. 87 f.
59) W. R. Hogg, *Ecumenical Foundations* (1952) s. 103 f., 139 ff.
60) Se f. eks. A. J. Brown: *One Hundred Years* (1936) s. 88 ff.
61) Se hans bok *The Reunion of the Church: A Defence of the South India Scheme* (1948). Om presbyterianismens bidrag til dannelsen av Sør-India-kirken se Bengt Sundkler: *Church of South India* (1954) s. 36 ff., 41 ff.
62) R. Newton Flew (red.): *The Nature of the Church* (1952) s. 279 f.
63) *Ibid.* s. 110.
64) *Ibid.* s. 110.
65) F. W. Dillingstone, «Recent Trends in American Theology», i *The Churchman*, 1947, nr. 1, s. 21 ff. At dette forsøk på kirkesammenslutning ikke har ført fram, er *ikke* presbyterianernes skyld.
66) Evangelical and Reformed Church og Congregational and Christian Church — begge allerede «sammenslutnings-kirker» — er blitt enige om å gå sammen i en ny kirke (fra 1957): The United Church of Christ. Se M. Sinclair: «A Survey of the Year 1955»

i *The International Review of Missions*, 1956, s. 75. Den nye kirke vil få ca. 2 mill. medlemmer.

67) A. T. S. James: «Congregationalism and World Evangelisation» i Albert Peel (red.): *Essays Congregational and Catholic* (1931) s. 313. Jfr. notene 63—66 inkl.
68) Se f. eks. R. Newton Flew (red.): *The Nature of the Church* (1952) s. 92 ff, 108, 110. Jfr. hva som ble nevnt ovenfor om dette.
69) A. J. Brown: *One Hundred Years* (1936) s. 90. Jfr. s. 88 ff.
70) M. Schneckenburger, E. F. Karl Müller, Alexander Stewart, W. A. Curtis, Philip Schaff, C. A. Briggs, Richard Niebuhr o. fl.
71) *The Works of John Knox*, samlet og utgitt av David Laing, bd. II (1848) s. 209, 211. R. H. Gabriel i forordet til Luther A. Weigle's *American Idealism* (1928) s. 5. John A. Mackay i *Princeton Seminary Bulletin*, 1947—1948, nr. 3, s. 26. En typisk eksponent for den nevnte syntese var Alexander Duff, se min *The Study of Missions in Theological Education*, bd. I (1955), s. 202 f.
72) Jfr. til det følgende William Boyd: *The History of Western Education* (2. utg. 1928) s. 207 ff.
73) Jfr. Einar Molland: «Hvilken betydning fikk Strasbourg-oppholdet for Calvins reformatoriske gjerning?» i *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 1938, s. 206 f., 214, 220.
74) Se *The Works of John Knox*, samlet og utgitt av David Laing, bd. II (1848) s. 209—221.
75) William Boyd: *The History of Western Education* (2. utg. 1928) s. 213.
76) W. Paton og H. P. Van Dusen: «The United States» i Hugh Martin og E. A. Payne (red.): *A Christian Year Book*, 1947, s. 252.
77) Jfr. W. L. Sperry: *Religion in America* (engl. utg. 1945) s. 74 f., 294 ff.
78) Se William Paton, *Alexander Duff* (1923) — en studie over Duff som «Pioneer of Missionary Education» — s. 52 ff., 68 ff., 87 ff., 198 ff.
79) Se f. eks. William S. Buchan: *The Minister's Manual* (1947) — en håndbok for prester i Den skotske kirke — s. 212 samt A. J. Brown: *One Hundred Years* (1936) s. 60 f. Jfr. note 78.
80) Særlig i China. I India kan nevnes Forman Christian College, Lahore (opprinnelig presbyteriansk).
81) Jfr. Calcutta University (Alexander Duff), Fort Hare University College, Sør-Afrika (James Stewart) og Silliman University, Filippinene.
82) Jfr. J. Wells: *The Life of James Stewart* (2. utg. 1909) s. 200, 411 ff.
83) *The Works of John Knox*, samlet og utgitt av David Laing, bd. II (1848), s. 210.
84) James T. Cox: *Practice and Procedure in the Church of Scotland* (4. utg. 1948) s. 196, 350, 355. I Den engelske kirke er to års studium i et teologisk college det vanlige, se Roger Lloyd: *The Church of England in the Twentieth Century*, bd. I (1946) s. 193.
85) Jfr. min *The Study of Missions in Theological Education*, bd. I (1955), s. 190, 356.
86) W. L. Sperry: *Religion in America* (engl. utg. 1945) s. 176.
87) J. K. Mozley: *Some Tendencies in British Theology from the Publication of Lux Mundi to the Present Day* (1951) s. 100—162.
88) Det kjente teologiske tidsskrift *The Expository Times* hadde i en årrekke en fast «rubrikk» for slike orienterende artikler.
89) Jfr. f. eks. H. R. Mackintosh' *Types of Modern Theology* (1937). En framstilling av kontinental teologi fra Schleiermacher til Barth.
90) Hva har ikke et forlag som T. & T. Clark i Edinburgh utrettet her! En teologisk bedrift!
91) Verket utkom — i 13 bind — 1908—1926. Som vi allerede har nevnt, er titelen *meget* karakteristisk.
92) Jfr. det reformerte *Theologische Zeitschrift* (Basel).
93) John A. Mackay: *A Preface to Christian Theology* (1946) s. 139.
94) Nærmere enkeltheter om de nevnte professorater vil en finne i min *The Study of Missions in Theological Education*, bd. I (1955), s. 183 ff., 375, 378 ff., jfr. s. 152 ff.
95) *Ibid.*, bd. I (1955), s. 311 f.
96) *Ibid.*, bd. I (1955), se register.

CARL GUSTAV VON BÜLOWS OPPHOLD OG VIRKE I NORGE 1826—1828

Av Erling Haaland.

Blant de mange adelsslekter som flyttet fra Tyskland for å bosette seg i Danmark, er von Bülow-familien en av de mest kjente. Den kom til landet i 1600-tallet. Mange av dens medlemmer hadde høye stillinger i de militære etater, flere var diplomatiske utsendinger, og andre hadde sete i Kongens råd, og enkelte øvde stor innflytelse på de avgjørelser som ble fattet om politiske saker.

Et kjent medlem av denne slekt var generaladjutant, kammerherre Carl Gustav von Bülow som var gift med Hedvig Sofie, f. Haxthausen. Hans sønn Johan Hartvig Viktor Carl fikk militær utdannelse, hadde stilling som offiser noen år, og han bodde en tid i Svendborg på Fyn. Han ble i 1789 antatt til postmester i Bragernes i Drammen, og han virket i denne stilling til 1810, da han fikk avskjed i nåde, han hadde siden tittel av rittmester, og det ble ytt ham en årlig pensjon på 200 riksdaler. Rittmester von Bülow slo seg ned i Holmestrand, hvor han døde i april 1823. Han var først gift med Margrethe Winther, og de hadde flere barn sammen. Hun døde i Drammen i 1794, og han inngikk året etter ekteskap med Elisabeth von Koss, men deres samliv var kortvarig, for hun døde i juni 1796. Han giftet seg igjen i desember 1797 med en slektning av sin annen kone, Helene Marie von Koss, som tilhørte en adelsfamilie som var bosatt i Vestfold. Et av de barn som postmester von Bülow hadde sitt første ekteskap var sønnen Carl Gustav, som ble født i Svendborg 29. september 1787. Han var 2 år da foreldrene flyttet til Drammen, og han levde sine første barndomsår der. Han mistet sin mor da han var 7 år, og det er sannsynlig at Carl Gustav tidlig kom til slektninger i Danmark hvor hans meste skolegang fant sted. Han gikk gjennom de militære skoler, og han ble utdannet på kavalerilinjen. Han var offiser i den danske hærs kavaleri i flere år, og han trådte ut av tjenesten som dansk offiser 1809.

Han gikk i 1810 inn som offiser i den tyske stat Würtembergs armé, han deltok med de tyske tropper først som keiser Napoleon den førstes allierte, og til slutt kjempet han blant keiserens motstandere. Han ble mot slutten av krigen forfremmet til oberstløytnant. Von Bülow ble i en av de kamper som han var med i alvorlig såret, og han lå en tid på sykehus. Mens han var der øvde en sykepleierske som stelte ham, en sterk kristelig innvirkning på hans sinn, og han opplevde et alvorlig gjennombrudd som fikk avgjørende betydning for hans senere livsholdning og ferd. — Etter atskillige overveielser så han det som riktig å oppgi sin militære tjeneste, og han valgte i stedet å stille seg inn i Kristi stridsmenns rekker for å kjempe for hans rikes utbredelse. Han fikk i 1818 permisjon fra sin stilling, reiste deretter til Skottland, hvor han kom i kontakt med et Bibelselskap som hadde sitt sete der, og han virket en tid i dets tjeneste. Våren 1819 reiste han til Norge, hvor han blant annet foretok en reise i et fiskefartøy langs en del av kysten

På sine reiser delte han ut bibler og nytestamenter, han spredte blant folket mindre skrifter som han selv oversatte og utga, og han holdt oppbyggelige sammenkomster hvor Guds ord ble talt. En har ikke nøyere kjennskap til hvilke kyststrekninger som han da besøkte.

Von Bülow reiste tilbake til Skottland senere samme år, han fikk da avskjed som offiser i den Würtembergske hær, og han inngikk på den tid ekteskap med Helen Mary, som var datter av en advokat.

Han satte atter kursen for Norge høsten 1819, kjøpte en gård i Sande i Vestfold, og han var bosatt der en kort tid. Han besøkte stundom sin far i Holmestrand og gamle kjenninger i Drammen. Mens han var i Sande syslet han utenom gårdsarbeidet med å oversette kristelige småskrifter, og når han hadde andakt i hjemmet hver søndag kveld, fikk de som ikke hørte husstanden til lov å være tilhørere. Han overvar ikke sjelden gudstjenestene i Sande kirke.

Økonomiske vansker virket til at han solgte gårdsbruket høsten 1820, og han flyttet med familien til Danmark, hvor han bodde til 1824. Han var også der opptatt med å oversette og å dele ut religiøse småskrifter, og han gikk ivrig inn for å spre bibler og nytestamenter. Han skrev i denne tid en brosjyre hvor han kraftig viste tilbake fornufttroens løgnforkynnelse.

Von Bülow reiste i 1824 til London, hvor han kom i kontakt med «Britiske og fremmede sjømenns venners selskap og Bethel forening». Han arbeidet blant skandinaviske og særlig norske sjøfolk som var ombord på de skip som lå i havnene ved Themsen. Han

avla skipsbesøk, og ved personlige samtaler med den enkelte søkte han å føre mennesker til Herren. Han holdt møter om Guds ord på de skip hvor det ble gitt adgang til det, og det oppbyggelige samvær ble kunngjort for mannskapene på andre fartøyer ved at det hvite og blå flagg med «Bethel» innfelt i midten ble heist. Over navnet lyste en stjerne, og under var det en due med palmegren i nebbet synlig.

Det fant sted i de første årtier av 1800-tallet sterke vekkelser i de brede lag av det engelske folk, og det vokste opp et nytt og virksomt åndelig liv. I dette tidsrom fikk storparten av de engelske kristne se nødvendigheten av å drive misjonsarbeid blant hedningene, og det ble stiftet flere misjonsselskaper som lot et stort tall utsendinger reise ut for å forkynne evangeliet for mange hedningefolk. I denne periode ble søndagsskolearbeidet satt i gang, og det Britiske og utenlandske bibelselskap tok til med sitt viktige arbeid, å spre bibler og nytestamenter innen- og utenlands. Den sosiale ansvarskjensle ble sterk hos mange, og en varmhjertet krets av kvinner og menn ledet av Wilberforce drev igjennom at Parlamentet i 1808 vedtok å stanse slavehandelen, og en tid etterpå ble det fastsatt at slaveholdet i de engelske kolonier skulle opphøre. Kvekerkvinnen Elisabeth Fry tok da til å arbeide for at det ble mildere framgangsmåte overfor fengselsfanger, og hun satte i gang hjelpearbeid for dem som slapp ut av fangenskapet.

«The Continental Society» var også en frukt av det rike åndelige liv på den tid. Det ble stiftet i 1818, og dets medlemmer tilhørte forskjellige kristne samfunn og kirkegrupper. Selskapets arbeid gikk ut på å ta bort den fane som Satans rike hadde heist på Europas fastland ved fornufttroens falske forkynnelse i de protestantiske kirker og ved romerkirkens vrange lærdom i de katolske land. Det virket ivrig for at budskapet om frelsen i Kristus ble mottatt i tro, og det gikk inn for å fremme Jesu kongeherredømme over menneskene. Selskapet søkte å nå målet ved rikelig og uavkortet forkynnelse av budskapet om Kristi forsoningsverk og ved å spre bibler, nytestamenter og religiøse småskrifter. Det var et selskap som drev indremisjonsarbeid med Europas fastland som virkefelt, og det hadde i 1826 62 arbeidere (agenter) i flere land. Det ble planlagt at selskapet skulle ta opp Skandinavia som nytt felt. Styret mente at von Bülow var skikket til å utføre denne tjeneste, det kalte ham til dette virke, og han tok imot tilbudet. Han utarbeidet en plan for virksomheten i Norge, og han la den fram for styret som godkjente den. Von Bülow foreslo at det ble kjøpt og rustet ut et fartøy som han skulle seile langs den norske

kyst med, og det ville sette ham i stand til å virke med spredning av bibler, nytestamenter og kristelige traktater. Han ville holde møter på fartøyet og i land når det høvde. Det var hans plan å få folk på de forskjellige steder til å danne foreninger som skulle støtte Selskapets arbeid. Han tenkte å seile like til Finnmark, hvor de religiøse forhold var meget vanskelige. Han tenkte på å ta seg særlig av «lappene» hvis språk i lang tid var undertrykt av de offentlige myndigheter. Når han kom tilbake fra Finnmark ville han på grunnlag av det kjennskap som han hadde fått under sitt opphold legge fram en plan for de tiltak som måtte gjøres for å bedre forholdene for beboerne i denne landsdel.

Von Bülow reiste med sin familie tidlig på foråret 1826, og han kom til Kristiansand 18. april. Han oppholdt seg der 6 uker, og fikk anledning til å virke i byen og i dens omegn. Mens han var der kjøpte han et mindre dekksfartøy for kr. 2 000,—. Det var så stort at der var oppholdsrom for ham og for mannskapet som talte 2 mann. Der var lagerplass for proviant, og for de skrifter som han hadde med fra England, og på dekket var det høve til å ha møte om Guds ord for tjue personer.

Han tok ut på sin reise 7. juni 1826, han seilte langs kysten til Trondheim hvor han oppholdt seg et par uker. Storm og styggevær hadde fått ham til å innse at hans fartøy var for litet og for dårlig til å foreta den harde reisen til Finnmark med. Han satte kursen sørover igjen. På begge veier stanste han i de byer som lå langs kysten, og han gjorde opphold i flere uthavner.

I Bergen ble hans forsøk på å få i stand en hjelpeforening for Selskapet uten resultat, og biskop Neumann inntok en avvisende holdning overfor hans virksomhet. I Ålesund møtte han ingen forståelse, mens han i Molde og Kristiansund hadde gode samvær med venner fra byene og distriktene omkring. Hans yrkesbror, general Buch i Trondheim, hjalp ham til å besøke fangene på Munkholmen, og han talte Guds ord for dem. Han gjorde avtale med noen kvinner om at de skulle virke for å få til en hjelpeskole for fangene, og det er et av de første tiltak i Norge for å danne en kvinneforening. Han var til stede ved en presteordinasjon som biskap Bugge foretok, og biskopens tale syntes von Bülow meget godt om. Han stanste på Egvåg i Lista, hvor kjøpmann Lund som sto i kontakt med Brødresamfunnet i Vanse, tok godt imot ham og han lot ham holde et møte i sitt hjem for en forsamling på femti personer. Von Bülow besøkte den kjente haugianer og stortingsmann Ole Torgersen

Svanøe i hans hjem, og de kom i nær kontakt med hverandre. I begynnelsen av oktober kom han på tilbakeveien til Tananger, og han tok ut på ferd den siste strekning. De møtte en kraftig storm utfor Jæren, fartøyet fikk en del skade, men de slapp velberget gjennom uværet, og den 7. oktober kom von Bülow til Kristiansand S. etter 4 måneders fravær. Hans familie sto det godt til med. Når von Bülow var kommet i havn, og han hadde ordnet fartøyet, heiste han Bethelflagget. Det samlet seg snart folk omkring fartøyet. Han hadde da god anledning til å dele ut noen av de traktater som han hadde med seg, han gjorde kjent at han hjalp dem til å skaffe seg Bibelen eller Det nye testamente, han nyttet flittig høvet til samtale med den enkelte om deres gudsforhold, og av og til var det samling om Guds ord på dekk her. Når han bodde i land i havnenes losjihus kom atskillige til ham for å tale om åndelige spørsmål, han besøkte syke og gamle, og han holdt møter i private hus når noen ønsket det. De andre fartøyer i havnen besøkte han, ga seg tid til å tale med mannskapet, og stundom ga en troende kaptein ordre om å heise Bethelflagget som kunngjorde samling på skipet.

Vinteren nærmet seg, og von Bülow forsto at han med sin familie måtte ta fast opphold et sted, og i midten av oktober reiste han og familien først sjøstrekningen med fartøyet til Egersund og derfra landeveien til Stavanger, som de kom til 24. oktober. Når han valgte å slå seg ned i Stavanger, tør grunnen dertil være at han visste at det var et rikt åndelig liv blant haugianerne i byen under Haugvaldstads ledelse. Han var kommet i kontakt med noen av de varmhjertede brødrevenner i byen. Han hadde i England, i Harwich, møtt kjøpmann S. E. Svendsen, som oppholdt seg der for sin merkantile utdannelses skyld, og i Tananger hadde han hilst på ham igjen da han kom hjem fra utlandet. Han var nå blitt kjent med de formående brødrevenner, sokneprest O. Kielland på Finnøy, og med hans bror postfullmektigen i Stavanger, og ved deres medvirken hadde han fått bolig i byen. Det var håp om å vinne forståelse for hans gjerning og få medarbeidere blant brødrevennene. Han hadde på sin reise langs kysten avlagt to ganske korte besøk i Stavanger, og han hadde dessuten vært i Egersund, Tananger, Kopervik, Closterhavn (Utstein Kloster) og på Finnøy. Han hadde alle steder samlet folk til møter om Gud ord, og særlig kjært var det å delta med presten Kielland ved hans faste møte i prestegården. Han kom til Stavanger da det holdtes høstmarknad, og det var kommet mange mennesker fra bygdene. På sin runde i byen traff han atskillige kjente, flere besøkte ham i hans bolig, og han samtalte fortrolig med dem. Han tok straks til med hus- og sykebesøk,

han gikk til byens sykehus hvor han holdt andakt for pasientene. Han fikk anledning til å delta i haugianernes møter i deres lokale i Valberggata, han var med ved brødrevennenes samvær på deres samlingshus, og hvis noen åpnet sine hjem for møter, nyttet han villig den gode anledning.

Hver første mandag i måneden holdt von Bülow et møte som hadde et noe annet preg enn de som han vanlig holdt. Det særskilte innslag ved disse samvær var at det til slutt ble «forelest af de forskjellige Efterretninger som Tid efter anden udkommer fra Missionsselskaber i forskjellige Verdensdele om Christendommens udbredelse blandt de forskjellige Folk». Han traff forberedelser til å danne en forening til støtte av hans virke for «The Continental Society» og til fremme av misjonsarbeidet blant hedningene. Han prøvde å verve medlemmer til den nye forening både fra haugianernes og brødrevennenes krets. I midten av november reiste han på besøk til sokneprest Kielland, Finnøy, og han var der flere dager. Kielland og von Bülow satte opp forslag til retningslinjer og grunnregler for den påtenkte forenings arbeid. Det er trolig at von Bülows interesse for misjonsarbeidet ble oppglødd i samværet med G. Kielland. Han ble klar over at det ville være tjenlig at den påtenkte forenings arbeid skulle ta sikte på å fremme interessen for og å øke innsatsen til beste for hedningemisjonens arbeid, og å fremme arbeidet for å bringe evangeliet til folket i Finnmark. Da von Bülow kom tilbake til Stavanger arbeidet han iherdig for å danne foreningen, og det hastet med å sette den ut i livet, for 30. november mottok han skriv fra Selskapets styre i London om at han snarest mulig skulle oppgi sitt virke i Norge og reise til England for å arbeide der. Han holdt møter 3. og 4. desember, hvor misjonens herlige oppgave og dens nødvendighet ble framholdt for tilhørerne. Han rettet på det siste samvær innbydelse til alle interesserte om å møte neste dag kl. 18 for å drøfte opprettelsen av en forening til fremme av Guds rikes utbredelse. Den 5. desember ble det kunngjorte møte holdt på Brødresalen eller i J. Aares hus i Rosnessmuget. Tjue personer var til stede, og de var alle enige om å danne en forening til utbredelse av Kristi rike. Grunnregler ble vedtatt og styre ble valgt. Med i det ble von Bülow, postfullmektig Kielland, kjøpmann S. E. Svendsen og J. Aarre. Von Bülow ble formann, Kielland sekretær og Svendsen kasserer. Ingen haugianere var med ved starten av den nye foreningen. De var imot å yte faste årlige bidrag til arbeidet, de tvilte på om von Bülow hadde den rette læreoppfatning om den frie vilje, angeren og troen, og de mistenkte ham for å ha en ringe vurdering av barnedåpen.

Von Bülow reiste fra Stavanger tre dager etter at foreningen var stiftet, og dels på ridehest og dels på vogn hadde han en anstrengende ferd gjennom Rogaland og Vestagder til Mandal, hvor han ventet på reiseleilighet til England. Han fikk en ventetid på et par uker på grunn av motvind, og den 16. januar 1827 gikk han ombord i det tyske skip «Delphin» på tur til England. — Von Bülow var opptatt med virksomhet for «The Continental Society» til mai måned, og under dette opphold i England ble han ordinert til evangelisk prest i Poultry Chapel, som tilhørte en kongregasjonalistisk menighet. Det ble under dette hans opphold i England dannet en komité som hadde til formål å samle penger til å skaffe et større fartøy som von Bülow kunne bruke på sine reiser langs Norges kyst.

Han kom tilbake til Stavanger på forsommeren, og han tok opp sitt virke som ble utført på vanlig måte. Midtsommers reiste han sjøveien til Dirdal i Høgsfjord, og han fortsatte derfra over Maudal til Espedal og Bjerkreim; på disse gårder holdt han møter, og han virket for å spre Bibelen og de traktater som han hadde med seg. Da det led senere på året var von Bülow hindret fra å ta lengre turer, da hans hustru var alvorlig syk med anfall som grenset til sinnsforvirring. Han var hjemme for å ha tilsyn med familien. I Stavanger og omegn fikk han høve til å virke på vanlig måte, og han regnet med at han fikk leilighet til å tale Guds ord på 30 steder. Han leide rom til misjonsmøtene hos John Wasbøes enke i Østervåg, og mens høstmarknaden varte hadde folk sammesteds anledning til å kjøpe nytestamenter og erverve seg religiøse småskrifter, og i den tid marknaden fant sted holdt han flere dager i trekk «samling» i huset i Østervåg.

Utpå høsten var hans hustrus helse bedre, og den 19. november tok von Bülow ut på en lengre tur. Han stanste på Edland i Gjestal hvor han sannsynlig tok inn hos Christen Davidsen, han fortsatte til Espeland, Birkeland og Bjerkreim i Bjerkreim sokn, hvor han traff Erik Eriksen Malmei (senere Espeland) og Villads Tollefsen, og han dro deretter til Egersund hvor han tok inn hos Morten Tronsen Aarstad. Folket som bodde i nærheten av de gårder som von Bülow besøkte, møtte tallrikt fram da de hørte om hans komme. Det ble alle steder holdt oppbyggelige samvær, og han nyttet høvet til å kassere inn de beløp som han hadde til gode for nytestamenter som var kjøpt hos ham og som var sendt til flere personer.

På Årstad forbød fogdens fullmektig at det ble holdt møte. Da folk allikevel kom for å høre von Bülow tale, møtte fogden selv fram og jagde folk hjem, men da fogden var gått kom folket tilbake, og von Bülow holdt møte, og på det talte han særlig om

misjonen. Han reiste dagen etter tilbake til Stavanger «den nedre vei» som gikk over Jærens flatbygder. Da han hadde foretatt denne reise, grep myndighetene inn, og hans virksomhet opphørte.

Von Bülow var evnerik, og han hadde gode kunnskaper. Han var rolig i sin ferd, vennlig i omgang, og han var hjelpsom mot syke og nødlidende. Hans forkynnelse var sterk og varm. I sitt vitnesbyrd avslørte han det naturlige menneskes syndige fordervelse og dets evneløshet til selv å ordne sitt forhold til Gud. Han bar fram i evangelisk ånd budskapet om frelsen ved Kristi forsoning, og han formante de uomvendte til helt å overgi seg til Frelseren som villig tar imot fortapte syndere som han skjenker andel i sin nåde uforskyldt og som han antar til borgere i sitt rike. Han formante dem som hadde denne rett til aktivt å gå inn for å fremme Kristi rike blant menneskene. Von Bülow tok sitt utgangspunkt, når han talte, i den valgte bibeltekst, og i sin utleggelse henviste han til dens tanker. Det vakte atskillig oppsikt hos folk at han som tilhørte en ansett dansk adelsfamilie og som hadde en høy stilling i den würtembergske hær, oppga denne for å foreta besværlige reiser for å forkynne Guds ord og for å spre eksemplarer av Den Hellige Skrift og kristelige traktater. Han fikk folks oppmerksomhet vendt mot seg når han som i Østerrisør heiste Bethelflagget på sitt fartøy og gjorde sitt komme kjent. Han hadde ganske lett for å samle tilhørere til sine møter i by og bygd. Vi har et tydelig vitnesbyrd om det, da han på gården Espeland i det dengang avstengte og veifattige Bjerkreim hadde om lag 200 tilhørere ved et møte, og fordi det var så stor forsamling ble samværet holdt under åpen himmel. — Von Bülow søkte tilknytning i de kretser hvor kristendommen var en alvorlig sak. Han vant inngang hos haugianerne, og han talte ofte i deres lokaler. Han tok avstand fra deres loviske kristendomssyn, og han skriver ved en leilighet: «Disse Folk indbilder sig at deres Gjerninger er tilstrekkelige til at gjøre en Synder velbehagelig, og derfor presser de ham til at aflegge Synden i stedet for at henvise ham til Kristus for at blive aftvettet». Han anket også over at de la større vekt på utsagn fra Hauges skrifter enn på vitnesbyrd fra Bibelen. Den var lite utbredt og få brukte den. Han sto i nærere kontakt med brødrevennene som hadde et sterkere evangelisk kristensyn, og som var virksomme for å fremme misjonsarbeidet. Han kom i nær forbindelse med de sterkttroende som det var atskillige av i Dalane. De tok avstand fra haugianernes loviske kristensyn, og de kom stundom med harde utsagn om Den norske kirke og dens geistlighet.

Von Bülov kom snart i motsetning til de kirkelige myndigheter,

og de fleste geistlige inntok en avvisende holdning overfor hans virksomhet. Biskop J. St. Munch i Kristiansand kalte ham til seg under hans første opphold i stiftsstaden og forela ham konventikkelforordningen av 1741. Von Bülow fremholdt som sin oppfatning at han som kristen hadde rett til å vitne om Gud for sine medmennesker. Han hadde skriftlig vitnesbyrd for at han sto i tjenesten til «The Continental Society» som hadde gitt ham i oppdrag å forkynne Guds ord og å spre bibler og kristelige traktater langs Norges kyst. Biskop Munch erklærte at han i sitt bispedømme ikke godtok noen annen forkynner av Guds ord enn den som hadde kallsbrev om at han var satt i en bestemt menighet til å utføre denne tjeneste. Von Bülow holdt fast på sitt syn, og han utøvde sin virksomhet. Biskop Munch sendte melding om von Bülow til regjeringen, som sendte mange skriv i denne sak. Kirkedepartementet påla rettsmyndighetene i Kristiansand å ta von Bülow i forhør, men da skrivet kom var han reist til Finnmark. — Biskop Munch var om sommeren på visitasreise til Vestlandet, og han hørte på denne at von Bülow på møter i Tananger hadde uttalt skarp kritikk over prestenes, og særlig over biskopens holdning til hans virksomhet. Munch sendte melding om dette til departementet, som sendte skriv til myndighetene i Finnmark med pålegg om å oppta forhør over von Bülow, men da han ikke kom til Finnmark ble det intet av forhørene. Da von Bülow gjenopptok sin virksomhet etter englandsreisen, sendte Munch et skriv til amtmannen i Stavanger med anmodning om å sende von Bülow ut av landet etter § 17 i konventikkelforordningen. Biskopen sendte et nytt skriv om saken til Kirkedepartementet, og han uttalte i det at «han håper og venter» at det griper inn hvis «han fortsatt er trossig». Departementet sendte et skriv til Stavanger amt, og det ba om at det ble gått fram i saken mot von Bülow etter bestemmelsene i forordningen av 13. januar 1741 og i reskript av 5. mars 1745. Amtmann Ottesen fikk skrivelsen i juli, og han sendte den i august til Stavangers byfogd Løwold og ba ham om å granske von Bülows virksomhet. Amtmannen meddelte senere myndighetene at han reknet ikke von Bülows opphold i byen for farlig, da han for det meste var opptatt med å ha tilsyn med sin syke hustru. Byfogden brukte lang tid og var meget samvittighetsfull da han gransket von Bülows virksomhet. Han var til stede personlig ved flere av hans møter. Han sendte 4 måneder senere, i desember 1827, en redegjørelse om saken til myndighetene, og i denne skrev han til slutt at han anså disse møter «langt fra at være skadelige, meget mere kan tjene til, hos mange, at vække en bedre Ånd og Sans for det Høiere». Da von

Bülow kom tilbake fra den siste lengre reise til Egersund, fant amtmannen det nødvendig å gripe aktivt inn overfor von Bülow, og han ba byfogden om å holde rettslig forhør over ham. Løwold etterkom anmodningen, og han innkalte von Bülow til forhør 3., 4. og 8. desember. Byfogden ledet det selv på en saklig måte i nærvær av amtmannen. Det ble rettet 27 spørsmål til von Bülow, og han ga grei forklaring. Han erkjente at han hadde fått kunnskap om forordningen av 1741. Han holdt fram at han mente at han som ordinert prest i den evangeliske kirke hadde lov til å forkynne Guds ord i Norge. Han gjorde retten oppmerksom på at forordningene om forbud mot at legmenn holdt møter ikke ble anvendte «da der dog i hver By af Norges Rige holdes Forsamlinger, ligesom og i mange Steder paa Landet». Da han ble forhørt om sin holdning til barnedåp og sin deltagelse i den kirkelige altergang, var hans svar noe uklare. — Sakens dokumenter ble sendt tilbake til amtmann Ottesen, og han fant etter å ha gått gjennom dem at von Bülow etter reskriptet av 5. mars 1745 måtte reknes for å høre til de fremmede forkynnere som førte «mistænkelig Lære» og at han hørte med til dem som «i Kongens Riger og Lande ikke maa tolereres». Amtmannen fastsatte at Bülow måtte forlate Norge, og være utenfor landets grenser innen utløpet av desember. Kirkepartementet fikk melding om denne bestemmelse, og det sendte skriftlig pålegg til geistlige og verdslige myndigheter i hele landet om å passe på at von Bülow ikke tok fast opphold og utøvde sin virksomhet noe sted.

Det var nå midt på vinteren, og det var ofte storm og uvær. Von Bülow forsøkte et par ganger å reise fra byen på sitt fartøy, men han måtte gjøre vendereis på grunn av ugunstig vær. I februar 1828 reiste han uten sin familie på sitt fartøy fra Stavanger. Han oppholdt seg et par dager i Flekkefjord, hvor den påpasselige lensmann sendte melding om hans opphold til myndighetene i Kristiansand, og han var en snartur innom stiftsstaden. Han reiste derfra videre til bestemmelsesstedet, som etter det pass myndighetene hadde utstedt var Göteborg. Han kom dit i god behold, og han fant seg vel til rette der mellom de mange troende venner på stedet. Det var flere av von Bülows velvillige venner utenfor Norge som foranlediget at det ble sendt klage til den britiske chargé d'affaires i Stockholm over den harde behandling han hadde fått av de norske myndigheter. Den engelske sendemann B. Bloomfield sendte saken til utenriksminister Gustaf af Wetterstedt og ba ham om å utvirke at von Bülow uten hindring fikk utføre sin virksomhet i Norge. Saken ble gjennom statsrådsavdelingen i Stockholm sendt til Kirke-

departementet i Oslo for å behandles på nytt. Departementet innhentet nye opplysninger om von Bülows virke hos embedsmenn, og på grunnlag av disse gikk departementets innstilling i saken ut på at det ble sendt meddelelse til Det Britiske Gesantskap i Stockholm om «at «Missionær C. von Bülow under sit Ophold i Norge har handlet mod Landets Love og at den mod ham brugte Fremgangsmaade har fuld Hjemmel i disse». I statsråd 28. april 1828 ble dette forslag til uttalelse godkjent, og det ble ingen endring i forholdene. Von Bülow reiste fra Göteborg i april, og han satte kursen til Stavanger for å hente sin familie og med den forlate Norge for godt. På denne tur oppholdt han seg i Østerrisør fra en lørdag til mandag morgen, og han fikk bo hos apoteker Knudsen.

Om dette korte opphold ble der sendt meldinger til myndighetene, en fra prost Schancke og en fra byfogd Tobiesen. Prost Schancke hadde mange klagemål mot ham. Han anket over at han på sitt lille fartøy hadde heist flagg med det fordringsfulle navn «Bethel». Han overtrådte helligdagslovgivningen ved å selge nytestamenter og dele ut traktater en søndag, han skulle ha holdt møte i apoteket søndag formiddag mens klokkeren under prostens fravær i annekset hadde møte i kirken. Prosten bebreidet von Bülow at han skaffet seg selv for stor vinning når han solgte nytestamenter for 3, 2 og 1 ort stykket, og han meddelte at von Bülow i sin tale formante sine tilhørere til å gjøre som de første kristne i Jerusalem, å selge sin eiendom for å dele med de fattige. Byfogden så mer nøkternt på von Bülows forhold. Han oppsøkte ham lørdag kveld, gjorde ham kjent med det skriv som han hadde mottatt fra myndighetene om at det var forbudt for von Bülow å holde religiøse forsamlinger, og det var pålegg om at han straks skulle reise videre. Han ba von Bülow om ikke å holde noen forsamling, og Bülow lovte det. Til prosten sa byfogden at det nok bare var prosten selv som kjente betydningen av ordet «Bethel», at helligdagsforordningen gjaldt til kl. 5 em. og senere kunne testamenter fritt selges. Traktatene hadde han gjennomlest, og han hadde ikke, frareknet en unntakelse, funnet noe anstøtelig i dem. Von Bülow forklarte at det ikke var holdt møte på apoteket. Han hadde talt personlig med dem som søkte ham opp i losjiet og han delte ut nytestamenter og traktater. Byfogden satte en mann utenfor ytterdøren for å passe på at det ikke gikk inn for mange på en gang for å skjerme ham mot mistanken om å ha holdt forsamling. Byfogdens rapport sluttet slik: «Paa hans Forhold iøvrigt her var intet at utsette, stille forholdt han sig saa han forekom mig at være en Mand med Kundskab og

Forstand, men vistnok en Sværmer. Det forekommer mig at Bülow ikke er en så farlig Mand som han mulig ansees for.»

Von Bülow reiste fra Risør direkte til Stavanger, og han kom dit 1. mai. Han holdt straks etter auksjon over en del av sine eiendeler for å skaffe seg midler til sin reise fra landet, han avviklet sine gjøremål, og han skaffet seg reiseleilighet for overfarten til England. Den nødvendige tid til forberedelsene ble villig gitt av amtmannen. Byfogd Løwold meddelte i skriv 14. mai til amtmannen «at Carl Gustav von Bülow med Kone, 3 Børn og Tjenestepigen Johanne paa Forlangende idag er meddelt Pas paa Reise herfra til London som avventes». Stavanger tollinspektør meddelte i skriv 19. mai 1828 «at herr Bülow med Kone, tre Børn og Tjenestepige har i formiddag kl. 10 afseilet fra Tananger til Quensborough i England ombord i Hummerchaluppen „Merity", Captain Legithy». Disse to meldinger ble 23. mai sendt Kirkedepartementet som nå kunne puste lettet, fordi «den mistenkelige person» var utenfor landets grenser.

Det går fram av sakens dokumenter at flere av de sivile myndigheter ikke reknet von Bülow som noen «farlig» person, og de inntok en rimelig holdning til ham. Biskop Munch og flere av stiftets prester inntok en motvillig holdning til ham. En av årsakene hertil var at de antok at hans forkynnelse lett ville føre folk ut i mystisisme og sektdannelse. — Von Bülow holdt fram under forhøret at den sistnevnte anke var grunnløs fordi han i sitt virke hadde fulgt «The Continental Society's regler som forbød dets arbeidere å virke for stiftelse av nye religiøse forsamlinger eller sekter, og at han ikke hadde blandet seg inn i gjeldende kirkelige og borgerlige bestemmelser. Det ble også tatt ille opp av de geistlige at von Bülow stundom på sine møter kom med skarpe uttalelser om deres holdning, og de reknet med at de ville gjøre aktelsen for dem mindre i menighetene.

Von Bülow sendte en rapport om sitt arbeid i Norge det første år til styret for «The Continental Society». Beretningen ble lagt fram på selskapets årsmøte 16. mai 1827 i London. Den ble referert i avisen «The World» 19. mai. Biskop Sørensen, Oslo fikk dette nummer tilsendt av en engelsk venn. Biskopen sendte det videre til departementet som vedla det de andre dokumenter. Von Bülow framholdt i denne rapport at det var nødvendig for selskapet å drive virksomhet i Norge, hvor mange menigheter ikke hadde prest, og hvor lange avstander hindret fra å høre Guds ord forkynt. Dette utsagn stemte med forholdene. I 1286 var 46 prestekall ledige, og noen hadde vært uten fast prest i 20 år. Von Bülow karakteri-

serte i beretningen Norge som «et Vantroens og Ugudelighetens Land» som hadde en «ukristelig geistlighet» og hvor «Antikrists Fane» var heist ved Universitetet. Vi møter også denne kraftsats: «Voltaires, Rousseaus og Humes Verker var at finde i hver Bondes Hus, i hver Fattigmands Eie, mens de ikke havde saadan Forstaaelse af Guds Ord.» Presten ved den skotske menighet i London, Edv. Irving refererte på møtet von Bülows utsagn til ham om at han på hele sin reise i det vidstrakte land bare hadde møtt en prest «hvis tro på Kristus kunne kalles ren og alvorlig, bare en hellig mann hos hvem evangeliet synes å være levende». Disse uttalelser var meget overdrevne og misvisende, og de økte uviljen mot ham.

Det ble ved von Bülows vekkende og evangeliske forkynnelse i mange sinn sådd et levende frø som spirte til bevisst åndelig liv under vekkelsene som kom i 1830-årene. Von Bülow formante stadig sine tilhørere til å fordype seg i Guds ord og til flittig å lese i Bibelen, og han oppfordret dem til å skaffe seg et eksemplar av Den Hellige Skrift. Kirkens menn oppfattet denne hans virksomhet som utidig konkurranse med Det norske bibelselskap, stiftet i 1816, og som en undervurdering av deres evne til å være lærere i de religiøse spørsmål. Disse klager var urettferdige. Det norske bibelselskaps styre hadde lite gjort for å sette fart i bibelspredningen, og det var en veldig mangel på eksemplarer av Den Hellige Skrift. Det hendte av og til at folk viste von Bülow sin salmebok eller andaktsbok, og de spurte om det var en slik bok de skulle kjøpe. Han skaffet Ole T. Svanøe ett eksemplar av Det nye testamente til ham selv og ett til en av hans arbeidsfolk. Res. kap. A. Lange, Stavanger, fikk overlatt et nytestamente av kvekerutsendinger fra England under deres besøk i Norge. Pastor Lange stiftet på den tid en avdeling av Bibelselskapet i Stavanger, og det ble fart i arbeidet ved hans energiske innsats. På kort tid ble det spredt 1408 bibler og 6606 nytestamenter, i alt over 8000 eksemplarer i Stavanger og omegn. Det er god grunn til å anta at von Bülows energiske arbeid for bibelspredning har medvirket til det gode resultat som pastor Langes arbeid for bibelsaken viste i løpet av kort tid.

Det sterkeste innslag i norsk kristenliv ved von Bülows virke skriver seg fra at han var drivkraften til at det 5. desember 1826 ble stiftet en forening som hadde til formål «at understøtte Missionen til Hedningerne saavel som at udbrede kristelig Kundskab her i Landet og i Særdeleshed med Hensyn til Lappene». Formålet for denne forenings arbeid ble senere et noe annet enn det som er angitt i grunnreglene. Arbeidet for å utbre kristelig kunnskap blant

lappene opphørte. Dens virksomhet tok da bare sikte på å fremme hedningemisjonens sak. Denne sammenslutning var begynnelsen til Stavanger Misjonsforening som er levende og virksom også i dag. Den ble den første grunnstein til Det norske misjonsselskap som ble stiftet 16 år senere i Stavanger. Dets arbeid har hatt en meget stor vekst, og dets innsats for å bringe frelsens budskap til hedningene har Herren velsignet med rike frukter på dets arbeidsfelter. Von Bülow gjorde en djerv og virksom innsats ved det tiltak som førte til organisering av den *første forening* som hadde til formål å arbeide for å fremme hedningemisjonsarbeidet i Norge. Denne hans innsats fikk både stor og varig betydning for det misjonsarbeid som senere ble satt i verk i Norge.

Carl Gustav von Bülow var den første evangeliske forkynner som kom til Norge sendt av en frivillig kristen virksomhet i England. Hans vennesæle vesen, solide kunnskaper, friske djervhet og virksomme handlekraft gjorde at han hadde mange forutsetninger for å utføre det oppdrag «The Continental Society» hadde gitt ham, å forkynne det uavkortede frelsesbudskap blant det norske folk, å spre Bibelen og kristelige småskrifter i størst mulig omfang og å slå til lyd for misjonsarbeidet. Han støtte på en avgjort hindring for sitt virke i gamle stivbeinte forordninger som ensrettet religionsutøvelsen hos landets borgere, og som gjorde de enkelte kristne umyndige og uvirksomme. Det gikk 14 år før de forordninger som hindret Guds ords forkynnelse ved lekmenn ble opphevd, og det tok 17 år å rive ned muren, så det ble adgang for friske innslag i norsk kristenliv fra de sterke åndelige rørsler i andre land.

Von Bülow virket etter sin tilbakekomst til England en tid i Nord-Tyskland hvor han en stund var i Hamburg.

Han gjenopptok senere sin gjerning blant sjømenn på skip som lå i havnene ved Themsen. Han forrettet ofte Gudstjeneste i den norske og danske kirke som «fremmede sjømenns selskap og Bethel forening» leidde, og som var flittig brukt. Han utførte sin virksomhet blant sjøfolkene ombord på skipene like nidkjært som han tidligere hadde gjort. Han virket også ved dets internasjonale sjømannshospital «Dreadnought» ved Greenwich. Von Bülows holdning til baptistiske synsmåter opphørte i de senere år. Han ble deretter sterkt påvirket av Grundtvigs synsmåter, som preget hans kristensyn og forkynnelse. Han besøkte et par ganger sine slektninger i Norge, men da vakte han ingen oppsikt. Han døde i London 19. oktober 1867.

Disse kilder er nyttet ved utarbeidelsen av artikkelen.

1. Kirkebok for Bragernes fra 1780—1830-årene.
2. Professor, dr. Andr. Seierstad, «Kyrkjelegt Reformarbeid i Norig i nittande hundreaaret». 1923.
3. Professor, dr. John Nome, «Dæmringstid i Norge». 1942.
4. Kirkedepartementets pakke om «von Bülow»-saken i Riksarkivet.
5. «Extracts from The Journal of the Rev. Carolus von Bülow agent to the Continental Society employed on the Norway mission from april 13, 1826 to january 17, 1827.»
6. Chr. Lange: «Provst Alexander Langes Optegnelser om sit Liv og sin samtid.» 1905.
7. Hans Berrum: Norsk Posthistorie 1720—1814. 1906.
8. D. Trap. For Kirke og Kultur 1908, side 548.
9. Kirkeleksikon for Norden, 4. bind, O. Kolsruds artikkel: «Carl Gustav Christopher von Bülow», side 999—1000.
10. Fredrik Tobias Knudsens og hans Søn Missionær Hans Christian Knudsens Levnedsbeskrivelse, 1867, side 52.

KIRKELIG ENHET OG KIRKELIG FORNYELSE

TO NYE SVENSKE SKRIFTER

Av Olaf Moe.

Det er ingen historisk tilfeldighet at Sveriges kirke er blitt et utgangspunkt for den moderne ekumenikk. I intet annet av de nordiske land i det minste er bevisstheten om kirkens betydning og om dens vesen som una sancta catholica ecclesia så sterk som i Sverige. Og nyere svensk teologi kretser uavlatelig om kirkeproblemet. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Förlag har nylig utsendt to programmatisk betydningsfulle skrifter som er av betydelig interesse i denne forbindelse. Det ene dreier seg spesielt om det ekumeniske spørsmål resp. kirkens enhet, det annet er åpenbart eksponent for den bevegelse som gjerne kalles «kyrklig förnyelse».

Ved titelen på sitt skrift «*Kristus och Hans Kyrka*» har biskop *Anders Nygren* villet uttrykke at kristologien er grunnlaget for ekklesiologien og at arbeidet for kirkens enhet må gå ut fra den enhet som er gitt i og med at kirken er Kristi legeme. I et forord understreker han at «vägen till centrum är vägen till enhet». Det gjelder å vise hvordan kirken har sin grunn i Kristus og hvordan dette er grunnen til kirkens enhet. Derfor kunne Nygrens skrift ha hatt undertitelen «Grunnvallen för det ekumeniskas teologi».

I skriftets 1. kapitel oppkaster Nygren spørsmålet: «Hör kyrkan med till evangeliet?» og peker på den forandring som er foregått i den eksegetiske teologis besvarelse av dette spørsmål siden århundreskiftet. Han viser at kirkens hjemmehørighet i evangeliet beror på dens uatskillelige forbindelse med Kristus. Det neste spørsmål som reiser seg er da hva Kristus-troen innebærer, og i kapitel 2 behandler forfatteren utførlig det kristologiske grunnlag for kirketanken under det historiske synspunkt: «Messiasförväntningarne och Kristus-verkligheten» (s. 29—75). Den siste betydde på en gang en oppfyllelse og en omformning av de førstes innhold: Herrens salvede, Menneskesønnen, Herrens lidende tjener, Han som skulle komme. I kapitel 3 «Enheten mellan Kristus och hans kyrka»

dveler Nygren særlig ved det paulinske syn på kirken som Kristi legeme for så i kapitel 4 å fastslå kirkens enhet midt i mangfoldigheten innenfor den. Sluttkapitlet trekker så konsekvensene med hensyn til «det ekumeniska problemet» (s. 99—107). Nygren skjelner mellom tre stadier i den ekumeniske bevegelse. Først kom det entusiastiske da man mente at kirkens splittelse kunne overvinnes bare de kom hverandre i møte i broderlig kjærlighet, så fulgte det konfesjonelt betonte stadium; problemet stakk dypere, det var et spørsmål om evangeliets sannhet. Imidlertid kunne heller ikke den statisk-konfesjonelle betraktning føre fram og er derfor nå avløst av et tredje: Kirkenes møte på bibelsk grunnvoll omkring spørsmålet om «Kristus og kirken».

Det er her Nygren setter inn med sitt ekumeniske program. Istedenfor å gå ut fra de bestående kirker må man starte med Kristus i hvem kirkens enhet alt er given (s. 100 f.). Herrens bønn, Joh. 17, *er* hørt, og vi må lære å tale om kirkens enhet i indikativ, ikke bare i imperativ (s. 102). Denne enhet er dog ikke bare en indre, den må komme til syne, men ikke nettopp i en ytre organisasjon, noe som bare er et sekundært spørsmål (mot den ekumeniske utålmodighet). I de ekumeniske drøftelser har spørsmålet om nattverdfellesskapet spilt en framtredende rolle. Den ene part betrakter dette som målet for enhetsarbeidet, den annen som midlet. Mot den overdrevne betoning av det forargelige i den nåværende tilstand bemerker Nygren at de ulike kirker dog hver for seg har del i det ene brød, feilen er bare at denne enhet ikke kommer til syne. Nattverdfellesskapet er hverken middel eller mål for kirkenes enhet, men det hvori enheten kommer til syne (s. 105 f.). Til sist vender Nygren seg mot den dømmende posisjon, hvor man går ut fra at man selv har noe som den annen ikke har. «Når en del av kirken farer vill fra evangeliets sannhet, skylder vi hverandre hensynsløs oppriktighet, ikke å dømme, men hjelpe hverandre» (s. 106 f.).

Dette biskop Nygrens innlegg i den ekumeniske diskusjon er overmåte sympatisk både i sin form og i sitt innhold. På den ekumeniske konferanse i Genève 1927 gjorde jeg selv i et lite innlegg gjeldende at kirkens divergens bare kunne overvinnes i samme grad som den ble avløst av en konvergens i Kristus. Kirkens enhet hviler i Kristus og er for så vidt allerede en realitet.

Allikevel har jeg en vesentlig innvending mot Nygrens synspunkt: Det er ensidig objektivt. I Ef. 4, som også Augustana anfører i sin 7. artikkel om kirkens enhet, følger på leddet «én Herre»: «én tro», liksom kirken i Aug. 7 bestemmes som «die Versammlung aller Gläubigen», sml. den latinske tekst Aug. 8: vere credentium.

Saken har altså også en subjektiv side som faith- and order-bevegelsen hele tiden har betont: Til kirkens enhet hører framfor alt en troens enhet som må gi seg uttrykk i felles trosbekjennelse. Nygren understreker med rette dåpen som det sakrament hvorved vi alle innforlives i Kristus. Men jeg savner hos ham den reservasjon som er uttrykt i Grundtvigs kjente linjer: «Vi er Guds hus og kirke nå — som under kors med ærlig hu troen og dåpen forener.» Denne tro er både en fides qua og en fides quae. Uten den siste, dvs. en felles trosbekjennelse, kan ikke enheten mellom de kristne erkjennes.

Objektivismen er fremtredende i svensk teologis kirkesyn og møter oss ikke minst i det andre skriftet som her skal omtales: *Bibel, Bekännelse, Ämbete.* Av Kjell Barnekow, Gustaf Adolf Danell, Ragnar Ekström (138 s.). Det første bidrag, som er levert av *Kjell Barnekow,* er et meget solid innlegg for Bibelens «totale textuelle inspirasjon». Samtidig som forfatteren på en sympatisk måte korrigerer den til dels karikerende gjengivelse av den lutherske ortodoksis inspirasjonsteori fastholdes dennes intensjon for så vidt dens interesse er å begrunne Bibelens kanoniske autoritet som Guds ord. Hva Barnekow mener med den textuelle inspirasjon er i virkeligheten ikke annet enn en inspirasjon som i og med innholdet også omfatter dets uttrykk i ord, men ikke inneslutter noen annen ufeilbarhet enn den som hører til Bibelens frelsesformål slik det er uttrykt 2 Tim. 3, 15 f. Barnekows artikkel vil også en menighetsfakultetsteolog i alt vesentlig kunne tilstemme og glede seg ved. Hva man ellers kan ha å si om «kyrklig förnyelse» må vi hilse med takk dens tilbakevenden til kirkens hevdelse av Skriftens normative autoritet.

Fra positiv teologisk side vil man også hilse med glede den avgjorte hevdelse av kirkens *bekjennelse* som kjennetegner den artikkel som *Gustaf Adolf Danell* har skrevet. Han understreker særlig sterkt de økumeniske symbolers betydning, navnlig Nicænums, men gir også klart uttrykk for de reformatoriske bekjennelsers forpliktende kraft. Herunder framhever han riktignok med forkjærlighet kapitlet om kirken og sakramentene og mener her å finne plass for et utpreget høykirkelig syn på embetet inklusive den apostoliske suksesjon og et objektivistisk syn på nådemidlenes virken: Fordi kirkens hellighet alene beror på at den er Kristi legeme i hvilket han virker ved sin Ånd, «därför måste även de medlemmer av kyrkan, som icke tillsluta sig själva för de heliggörande krafterna genom Kristus, bli helgade till ande, själ och kropp, till liv och leverne» (s. 78). Begrepet «icke tillsluta sig»

synes meg å minne mer om det romerske «non obicem ponere» enn om det bibelske og lutherske trosbegrep.

Må vi således ta våre forbehold like overfor bokens annen artikkel, så må vi anmelde en kraftig dissens når vi kommer til den tredje, *Ragnar Ekströms* oppsats om «*ämbetet*». Den gir det mest markerte uttrykk for en høykirkelig katoliserende anskuelse. Karakteristisk er det kristologiske utgangspunkt: Apostolatet fortsetter Kristi tredobbelte embete, ikke bare det profetiske, men også det ypperstepresteliige og det kongelige. «Det finnes en legitim offeraspekt på nattvarden. Nattvarden är en *„representation"*, ej ett återupprepande och *„aktualisering"* av Kristi ena, för alla tider giltiga offer, som en gång skett på Golgata, men som därjämte är en övertidlig verklighet i himmelen» (s. 95). Apostlenes prestedømme utøves da navnlig ved nattverdhandlingen. Apostolatet har også en kongelig oppgave, til denne hører hyrdegjerningen og nøklemakten (s. 96 f.). Apostolatet fant sin fortsettelse — ikke i et enkelt nytestamentlig embete, snarere har en viss oppdeling funnet sted — en ansats til den oldkirkelige tredeling i episkopatet, presbyterembetet og diakonatet (s. 98 ff.). Hva forfatteren sier om apostolatet og det kirkelige embete som fortsettelse også av Kristi prestelige og kongelige funksjon, er en konstruksjon som jeg savner tilstrekkelig skriftgrunn for. Heller ikke kan man etter den delvise identitet som han må erkjenne der var mellom presbytere og biskoper, tillegge den episkopale suksesjon en så avgjørende betydning som han gjør. Han finner nemlig i den likefram et nota ecclesiae, hvis mangel betyr at en kirke er «defekt» (s. 133). Visstnok nekter ikke Ekström at også den danske og den norske kirke tross sin mangel av den apostoliske suksesjon er virkelige kirker: «Successionen bör positivt värderas, men icke ge anledning till negativt dömande» (s. 134). Men når han straks etter finner det «ytterst beklagligt om man *inom* vår kyrka söker undergräva successionen t. ex. genom att oreserverat öppna svenska kyrkans prästämbeter för personer som icke äga vigning efter svenska kyrkans ordning» (s. 136), så skjønner man hva for personer der siktes til, og spør seg selv om man ikke ved sådant «dömande» reiser de murer mellom broderkirker som forfatteren mener ikke å ville reise.

«Bibel, Bekännelse, Ämbete» er, hva man enn kan innvende, en meget leseverdig bok som norske teologer bør gjøre seg personlig bekjent med. At den går så uforbeholdent inn for bibel- og bekjennelsestroskap, synes i hvert fall å være et løfterikt tidens tegn i retning av kirkelig fornyelse innen vårt broderland.

SMITHS VENNER

EN EIENDOMMELIG NORSK DISSENTERBEVEGELSE

Av Nils Bloch-Hoell.

Man hører av og til ironiske bemerkninger om de mange forskjellige religionssamfunn som fins i USA. Etter offisiell statistikk fra 1936 var det da 256 registrerte denominasjoner der.[1]) Men vi skal være forsiktige med for rask kritikk. For det første må Amerikas særpregede kirkehistorie tas i betraktning. Og til grunndata i amerikansk kirkehistorie hører det at De forente stater gjennom immigranter har overtatt nasjonalkirker og religionssamfunn fra alle verdens kanter. Også Norge har vært med å øke tallet på religiøse denominasjoner i Amerika.[2]) For det annet bør norske kritikere være oppmerksomme på at vi nok måtte regne med atskillige religionssamfunn i Norge også, kanskje 40—50, dersom samtidig norsk kirkehistorie kunne tenkes overført til amerikanske forhold.[3]) Men Norge hører jo til luthersk område. Og innenfor lutherdommen har bare få nye samfunn eller sekter oppstått. Norsk kirkehistorie byr derfor ikke på mange selvstendige konfesjonelle nydannelser. Til de få spesifikt norske konfesjonsdannelser hører de såkalte *Smiths venner*. Denne bevegelsen har hittil nesten ikke vært litterært bearbeidet.[4]) Vi vil derfor prøve å gi en oversikt over bevegelsen til hjelp for forskere som måtte ønske å trenge dypere inn i bevegelsens historie og egenart.

Smiths venner har navnet etter sin grunnlegger *Johan Oscar Smith*, som ble født i Fredrikstad 11. oktober 1871. Faren, Chr. J. Smith, var arsenalforvalter, født i 1846 — død i 1915.[5]) J. O. S. kom inn i Det sjømilitære korps 18 år gammel, ble overkanoner i 1914 og tok avskjed i 1928.[6]) Han deltok i mange utenlandstokter. Om sitt åndelige gjennombrudd forteller han: «Jeg for min del fikk fred med Gud 17. mai 1899. Jeg hadde det godt, men jeg visste ikke om at jeg manglet den forjettede Hellig-Ånd. Den

var ennu ikke falt på mig. Se Ap. gj. 8, 15—17. Ånden fikk jeg først 2½ år senere.» Han talte også om «salvelsen» og «Guds Ånds fylde» i denne sammenheng.[7])

Fra 1901 begynte Smith å vitne om det nye lys han mente å ha fått. Han tenkte ikke å danne noen egen virksomhet, men en sådan oppsto dog gradvis ved samtaler og brevveksling.[8]) I 1905 ble også hans ni år yngre bror, tannlege *Aksel Smith,* omvendt, og sammen tenkte brødrene allerede i 1907 å utgi sitt eget tidsskrift.[9]) Aksel Smith fikk høsten 1906 «en stor Aandens kraft over sig i sin hjemby»,[10]) Tidlig i 1907 kom han i kontakt med pinsebevegelsen i Kristiania, hvor han overvar en del av Barratts møter. Kort etter fikk han under et besøk i Horten «hele fylden og tungemaalsgaven».[11]) Aksel Smith virket utover i 1907 begeistret for pinsebevegelsen, ikke bare i Kristiansand, hvor han hadde sin praksis, men også for eksempel i Larvik, ja, endog i Tyskland, under to ferieopphold der.[12]) I 1911 regnet Barratt brødrene Smith som regulære pinsevenner. De deltok, sammen med den senere leder blant Smiths venner *Elias Aslaksen,* på den internasjonale pinsekonferanse i Kristiania i 1911. Blant de ca. 500 utenbys deltakere regner Barratt opp 22 norske navn, og da også brødrene Smith og Elias Aslaksen. Den siste talte også under konferansen, og skal samtidig ha meldt seg som misjonær til China.[13])

Men det skulle snart vise seg at brødrene Smith på viktige punkter dissenterte fra pinsebevegelsen. Og brødrene må ha hatt endel meningsfeller, for i 1912 startet de sitt eget organ, *Skjulte Skatte.*[14]) På Skjulte Skattes forlag kom samme år ut et slags programskrift for Smiths venner: *B ø n n e n, eller en kort og let maate at bede paa.* Av *Madame de la Mothe Guion.*[15])

Det fantes mange likhetspunkter mellom Smiths venner og pinsebevegelsen, og Smiths venner hadde lett for å få innpass i pinsekretser, især før disse var organisert. I årenes løp har det derfor ofte vært krigstilstand mellom de to beslektede bevegelser. Krigen ble ført både i Skjulte Skatte og Korsets Seir og i særlige kampskrifter.[16])

Smiths venner har visstnok ikke noe sted dannet ordnet dissentermenighet, og har aldri søkt om vigselsrett. Man vil forgjeves lete etter Smiths venner i statistikken over trossamfunn utenfor Den norske kirke. Men det er vanlig at bevegelsens tilhengere melder seg ut av Den norske kirke, og de anfører da: Til «intet på menneskelig vis ordnet samfunn» eller lignende.[17]) Av prinsipp foretas ikke innskrivning av tilhengerne, og man teller ikke medlemmene. Men hvor tilhengerskaren er stor nok, velges eller utpekes en for-

stander. Han utpekes gjerne av «en av de eldste og mest åndelige brødre».[18]) Men forstanderne har fremdeles sitt borgerlige yrke.[19]) Flere steder, som for eksempel på Horten og i Fredrikstad, har man eget forsamlingslokale.[20]) Bevegelsen har også egen sangbok, Herrens Veie, med 360 sanger, «alle diktet av vennene».[21])

Bevegelsen har ikke opplevd noen stor framgang. Det henger vel sammen med den prinsipielle mangel på organisasjon. Skjønt i 1940 hadde man i tillegg til menighetsforstanderne «fem unge brødre som er ute og forkynner Guds ord».[22]) I 1912 hadde Skjulte Skatte ca. 900 abonnenter.[23]) I 1918 ble 500 abonnenter strøket, og det var bare 7-800 tilbake.[24]) Men i 1940 var opplaget oppe i 1600.[25]) Ved utbruddet av siste verdenskrig kan man kanskje regne med omkring et par tusen tilhengere. Men bevegelsens innflytelse har trolig strakt seg lenger takket være en intens litterær virksomhet. Især har Elias Aslaksens bøker kommet i mange, opptil åtte, opplag.[26]) Bevegelsen er ikke bare utbredt på Østlandet. Til et stevne på Nesbyen i 1945 var det således blant de ca. 500 deltakere også utsendinger fra Kristiansand, Stavanger, Bergen og Trondheim.[27])

Som dissenterbevegelser flest er Smiths venner utpreget biblisistisk. Man ønsker å holde fram hva Skriften sier, for øvrig i skarp motsetning til hva prester og predikanter hevder.[28]) Den eksegetiske metode består i urgering av løsrevne skriftord, fargelagt med allegorese som på forhånd er bestemt av bevegelsens grunnsyn.[29]) Men Smiths venner går nok lenger på denne veien enn de fleste dissentere. Man hevder å eie en mystisk, overnaturlig forståelse av Bibelen. Elias Aslaksen kan for eksempel skrive: «Ja, det er mystisk: hemmelighetsfuldt — for de fleste, for dem som ikke er ydmyke og gudfryktige nok. Men *den gudfryktige skjønner alt,* sier Johannes. Og Jesus selv sier at *det blir åpenbart for de umyndige.* Vi skal aktes som husholdere over Guds *hemmeligheter,* sier Paulus. Visdommens og kunnskapens skatter er *skjult* til stede i Kristus Jesus. Derfor heter også vårt blad „Skjulte Skatte".»[30]) Derfor anfektes ikke Smiths venner det ringeste om utenforstående ikke forstår deres lære: «Vi, så vel som Herrens tjenere i Skriften, tolker åndelige ting med åndelige ord. 1 Kor. 2, 13. I forstår absolutt ikke hvad vi skriver. Gud har ikke tillatt det. I har ikke fått lov. Men det skal I vite, at når I således angriper våre ord, da angriper I Skriftens ord.«[31]) Tydeligere kan svermeriet ikke lett gi seg til kjenne.

Forvissningen om å eie denne hemmelige innsikt i Guds ord henger sammen med det profetkall lederne mente seg å ha. I et

brev til sin bror Aksel skriver J. O. Smith høsten 1907: «Gud har også nu i våre dager profeter i sin menighet. Enhver profet skal operere selvstendig, og hente alle sine ordre direkte fra Gud gjennem Ånden. Det er ikke en profets gjerning så meget å gå opp i menigheten som å leve i Herrens fortrolige samfund og stå i hans råd og meddele folket hvad Gud åpenbarer.» — «Slik også nu. En bør legge vinn på å opplære lederne, idet man selv bevarer sig innfor Guds åsyn, og mottar ved en åpenbarings ånd hvad en skal si.»[32]) Dette anvender han så på broren og seg selv. Og en slik påberopelse av esoterisk innsikt er visstnok ikke uvanlig blant Smiths venner.[33]) I brevet fra J. O. Smith legger vi merke til at det faktisk er tale om fortsatt guddommelig åpenbaring. Med dette in mente kunne man vente et løssluppent svermeri med fortsatt åpenbaring i visjoner og audisjoner, med stormende apokalyptikk og kanskje libertinisme. Men disse sannsynlige frukter av det farlige profetkall preger ikke bevegelsen. Det er ikke ny-åpenbaring som karakteriserer bevegelsens lære, men en ensidig og fra den felleskristelige tradisjon avvikende forståelse av en rekke skrifttanker.

Bevegelsen inntar en skarpt polemisk holdning til annerledes troende. En enkelt uttalelse er nok til å vise ånden. Under henvisning til Apoc. 18, 3 o. a. s. heter: «Skjøgen har overveldende makt i dag, i praktisk talt alle kirker og forsamlinger. Ja, nesten hele den bekjennende kristenhet er representanter for Skjøgen.»[34])

Noen forpliktende trosbekjennelse eller utformet teologi har bevegelsen ikke. På mange punkter er den sikkert i overensstemmelse med felleskristelig oppfatning. I en artikkel av J. O. Smith «*Hvad vi tror*», heter det blant annet: «1. Vi tror på en allmektig Gud og Fader, på hans sønn Jesus Kristus og på den Hellig-Ånd. 2. Vi tror at Jesus Kristus er undfanget av den Hellig-Ånd og født av jomfru Maria, slik som skrifterne omtaler det.»[35]) Man bekjenner også sin tro på Kristi preeksistens.[36]) Men så begynner avvikelsene. Med Rom. 1, 3 f. og 8, 3 samt Hebr. 2, 10 ff., 5, 7—11 som utgangspunkt læres det at Jesus kom i syndig kjød. Han var ikke ikledd englenatur og var ikke lik Adam før fallet. Jesus bar på et syndig legeme. Han *hadde* synd, men han *gjorde* ikke synd. Bevegelsens kristologi er så eiendommelig at den nødvendiggjør en nokså fyldig dokumentasjon.

I svar på et angrep fra pinseforstanderen S. H. Lærum skriver Elias Aslaksen: «*Han fikk del i den natur som var fordærvet,* skjønt fullkommen adskilt fra dens fordærvelse. Således citerer Lærum efter en annen. Side 14. Er enig i det. Og dette under

skjedde derved at han blev undfanget av den Hellige Ånd. At han fikk del i den natur som var fordærvet, det er det som både Skriften og vi kaller å *ha* synd. „Skjønt fullkommen adskilt fra dens fordærvelse," det er det som Skriften og vi kaller for å seire over synden, ikke gjøre synd, være hellig og ulastelig.»[37]) — «Om han (sc. Jesus) hadde ikledd sig et særegent kjød og blod, ulikt vårt, og så hadde seiret — det ville ha vært som intet å regne mot det storartede mesterstykke som han nå virkelig har utført. Tenk — han iklædte sig kjød og blod i like måte som oss, og blev i alle ting sine brødre lik. Hebr. 2.»[38]) — «Det var her på jorden i kjød og blod Jesus fikk sin yppersteprestelige utdannelse. Det var her han hadde en egenvilje å beseire. Joh. 6, 38.»[39]) — «; da han kom i syndig kjøds lignelse, kom han ikke som en copi av syndig kjød,» —[40]) Det er ikke lett å slå fast hva som egentlig ligger i disse dunkle uttrykkene. Noe klarere er følgende uttalelser av Elias Aslaksen: «Han kom i kjød — i „kjødet" — ikke ett eller annet særegent kjød. Og i denne vanskelige tilstand efter kjødet, var det han ropte og skrek, kjempet og led, og *lærte* lydighet inntil siste øyeblikk, da all synd var beseiret og dømt, alle fristelser og prøver gjennomgått, punkt for punkt! Da var *han* fullendt! Da var *verket* fullbragt!» — «Var han iklædt englenatur, så måtte det også være englenes gamle menneske som blev korsfestet med ham og englene som døde ved Kristi legeme, *og englene som derved blev frelst!* Men hvad hjalp dette oss? Var han som Adam før fallet, ja da blev det til frelse for alle sådanne. Men jeg har ingen sådan truffet på min vei.»[41]) Bevegelsen lærer altså at Jesus hadde del i det falne menneskes syndige natur. Jesus hadde del i arvesynden. Men samtidig kan man bruke ganske kraftige uttrykk for å slå fast at Jesus ikke syndet: «Vi tror,» heter det, «at Jesus Kristus var Guds enbårne sønn fra evighet av og at han var fullkommen ren i tanker, ord og gjerninger fra vugge til grav.»[42])

Forklaringen på den tilsynelatende motsigelse som her foreligger synes å måtte være den at man kun regner med skyld i de tilfelle hvor synden er bevisst og villet. Arvesynden, den habituelle synd, synes ikke å tillegges skyldfølger. Et blikk på bevegelsens antropologi bekrefter dette. Man avviser barnedåpen utfra en dobbelt begrunnelse. Barnet kan for det første ikke tro: «Vi tror på voksendåp, da Gud ikke kan (sic!) inngå nogen samvittighetspakt med små, ubevisste vesener.»[43]) Men barnet trenger heller ikke dåpen: «Ei heller har disse små vandret noget gammelt levnet. Ei heller har de noget kjødets legeme å omskjære, eftersom de aldri har syndet; men de er uskyldige, og himlenes rike hører

sådanne til.[44]) Bevegelsens antropologi og hamartiologi er således i høy grad forskjellig fra den evangelisk-lutherske.

Man skiller altså mellom habituell synd, å ha synd, og det å gjøre synd, aktuell synd. Den habituelle synd består nærmere bestemt i å ha egenvilje. «*Ha synd = ha egenvilje.*»[45]) Det vil da være umulig for Smiths venner å ta med et slikt ledd i sin syndsbekjennelse: «og kjenner den onde lyst i mitt hjerte.» For: «Det er ikke det å *ha* en egen vilje som er det syndige, men det å *gjøre* den.»[46]) Feil som skjer på grunn av uvitenhet er ikke synd. Overensstemmende hermed framstilles Jesu besøk i templet som 12-åring som en uvitenhetsfeil. Men dersom Jesus dengang hadde hatt «det rette lys», ville hans opphold i templet ha vært synd mot det fjerde bud.[47])

Til bevegelsens terminologi hører også det å skille mellom kjødets gjerninger og legemets gjerninger: «Kjødets gjerninger er åpenbar synd som mitt bevisste jeg utfører med ondt sinn, og på tross jeg vet det strider mot Guds vilje. Legemets gjerninger er gjerninger som man, i det øyeblikk det utføres, ikke er sig bevisst at det er noget galt ved, men som man siden ved et større lys fra Gud må erkjenne var ufullkomne og feilaktige.» — «For kjødets gjerninger trenges syndernes forlatelse, mens legemets gjerninger skal dødes ved Ånden. Kjødets gjerninger kan og bør aldeles ophøre på et tidlig stadium i vårt liv. Legemets gjerninger må ifølge sin beskaffenhet vedvare så lenge vi har tilhuse i dette legeme.»[48])

Bevegelsen preges av en viss tendens til asketisk dualisme. Jesus hadde synd fordi han hadde et legeme. «All verdens synd er i mitt og ditt legeme. All verdens synd var også i Jesu legeme, derfor fordømte han synden i kjødet, Rom. 8, 3»[49]). — «Gud fordømte synden i kjødet. I hvis kjød fordømte Gud synden? I Kristi kjød. Se det Guds lam som bar al verdens synd. Hvor bar han den? I sit kjød.»[50]) På foranledning avviser man riktignok den tanken at synden skal sitte i legemet som sådant.[51]) Men dette er ikke lett å forene med andre uttalelser om disse ting. Vi siterer igjen fra Skjulte Skatte: «Legemet har ingen ledelse over vårt liv, fordi synden bor i det.»[52]) — «Lysten til avind sitter jo også i kjødet, likeså vel som alt annet ondt.»[53]) Det viser seg da også at bevegelsens etikk er strengt puritansk med uttrykkelig fordømmelse av tobakk o. l.[54])

Når man antar at Jesus måtte ha del i det menneskelige legemes syndige tilbøyeligheter, henger dette sammen med bevegelsens nomistiske forløsningslære. Det er forløsningen fra syndens makt og følger som står i forgrunnen, ikke soning og forsoning. Jesus

behøvde ikke å fris fra syndens skyld. Den hadde han ikke del i. Men han måtte forløses fra syndens makt. Det lyktes for Jesus. «Han sa alltid „nei" til den menneskelige vilje som han frivillig hadde påtatt sig for vår skyld.»[55]) Endog Jesu død på Golgata sees under denne synsvinkel. Hele livet led Jesus idet han sa nei til egenviljen, så og i døden. «Aldri tilfredsstillet han sig selv ved å leve efter lystene i kroppen, aldri levet han sig selv. Derfor vant han sitt legeme ut av Satans klør. Men han måtte føre sitt legeme helt inn i døden, for så hårdt hang synden ved kroppen. Men der, i Kristi død, blev legemet skilt fra synden, så Gud kunde opreise ham i kraft av en evig pakts blod.»[56])

Denne Kristi forløsning fra synden i sitt kjød er av den største betydning for de kristnes forløsning fra synden i kjødet. Kristi selvforløsning er eksempelsettende. Den viser at forløsningen fra syndens makt kan lykkes og hvordan den kan lykkes. Aslaksen sier om dette blant annet: «*Hvorved* kan han komme oss til hjelp når vi fristes? *Derved* at han selv led idet han ble fristet, akkurat som oss, og dog alltid seiret. *Derved* at han hadde kjød som oss og egenvilje som oss, og dog alltid seiret. Dette styrker oss til å tro at også vi ved Guds nåde skal seire.

Motto: Samme kraft til å overvinne samme vanskelighet. Samme Ånd til å overvinne samme kjød.»[57]) Fordi Jesus og vanlige mennesker kjemper mot de samme tilbøyeligheter, er Jesu seier garantien for at også enhver kristen skal kunne leve helt uten å synde. «Ikke nok dermed at vi tror at *han* var ren; men vi tror til og med at det er mulig for oss (i kraft av den samme ånd som han hadde) å vandre i renhet for Guds åsyn, slik at vi aldri mere behøver å gjøre en eneste synd. Høilovet være Herren!»[58]) Det er for så vidt ikke å undres over at bevegelsen er blitt anklaget for å hevde syndfrihetslære. Men her spiller bevegelsens syndsoppfatning atter inn. Man regner nok med punkt for punkt å kunne overvinne syndens makt.[59]) Men det vil stadig kunne mangle endel på at den kristne etiske erkjennelse er fullkommen. «Jeg elendige menneske, som tross frigjørelse og seier og delaktighet i Kristi sinn og Guds vesen allikevel har synd boende i mig, synd som jeg på ingen som helst måte kan kontrollere eller nekte utslag, eftersom jeg jo ikke i noe stykke har alt lys.»[60])

For øvrig er jo ikke distingveringen mellom synder som medfører skyld og feil som begås i uvitenhet ny. Her tenkes det ikke på det gammeltestamentlige skille mellom synd «med løftet hånd» og annen synd. Den romersk-katolske kirkes nøyaktige gradering av syndene kommer vel heller ikke i betraktning. Derimot må vi

tenke på gammelmetodismens lære om *Christian perfection* og pinsebevegelsens lære om *renselsen*. I begge tilfelle regnes det med mulighet for å kunne leve uten å pådra seg syndeskyld, samtidig som man regner med mulighet for frafall og muligheten eller nødvendigheten av vekst i etisk erkjennelse.[61]) Men det er likevel stor forskjell. Gammelmetodismen og pinsebevegelsen, særlig i dennes første periode, lærte øyeblikkelig helliggjørelse. Hos Smiths venner derimot er det jo tale om en mortificatio carnis punkt for punkt. Dette henger sammen med Smith-bevegelsens historiske oppkomst og utvikling. Bevegelsen vokste fram som en bevisst reaksjon mot manglende aksentuering av den praktiske helliggjørelse i norsk kristenliv, etter hvert med særlig front mot pinsebevegelsens helliggjørelseslære. Smiths venner er selv klar over dette forhold. Ved J. O. Smiths 70-årsdag sier Elias Aslaksen i sin kronikk om mannen og verket: «Broder Smith har kjempet en kamp på liv og død mot falsk frihet som grep meget om sig efter at pinsebevegelsen var kommet.» — «Mens Indremisjonskretser og lignende retninger mente at det ikke gikk an å seire over synden, påstod pinsevenner og såkalte frie venner at de var ferdig med alt som heter synd, i enhver slags betydning, og læren om at *„syndelegemet var uttatt"* kom for dagen. Denne tåpelige lære er ved Guds nåde blitt slått sønder og sammen, så Guds lys skinner klart rundt i landet.»[62]) Helliggjørelseslæren blant Smiths venner er tydeligvis utformet med front mot to kanter. Den aktive helliggjørelse ble sterkt understreket allerede før pinsebevegelsen kom til landet. I Skjulte Skatte finner vi i 1945 et brev fra J. O. Smith til broren Aksel. Brevet er datert Horten 14. august 1905: «Trellen ber om tilgivelse og tilgivelse i det uendelige. Men vi derimot ber Gud om kraft til å døde den begjærlighet som er årsak til synden. Derved hengis vi stedse i døden forat Jesu liv kan åpenbares i vårt dødelige kjød. Dette er inngangen gjennem hans kjød.»[63])

Kanskje vi her står overfor en mer eller mindre bevisst reaksjon mot nyevangelismens ensidige nådeforkynnelse? Kanskje finner vi her en gjenklang av den motsetning som ikke minst i Vestfold har gjort seg gjeldende mellom en mer roseniansk nådeforkynnelse og den eldre botskamps- og helliggjørelsesforkynnelse.[64])

Så meget er iallfall klart, at blant Smiths venner svingte pendelen i retning av nomisme. Det tales nok om syndenes forlatelse.[65]) I det hele ligger bevegelsens forkynnelse til vekkelse og omvendelse delvis på linje med vanlig voluntarisk vekkelsesforkynnelse.[66]) Likevel tør Anker-Goli ha rett når han om bevegelsen sier: «Sekten» — er ikke en vekkelsesbevegelse i ordets egentlige forstand,

men „fisker helst i rørt vann" blant de forskjellige venneflokker rundt omkring i byene og på de større steder.»[67]) Programerklæringen i det første nummeret av Skjulte Skatte viser også at bevegelsen har oppfattet seg selv som en reformbevegelse: «Helliget Herren beder vi, at bladet vil bli en tjener for de troende til at kaste lys over de veie, som fører til et dypere samfundsliv med vår Herre Jesus Kristus.»[68])

Bevegelsens ordo salutis inneholder flere ledd enn vanlig i vekkelsesbevegelser. Rettferdiggjørelsen synes man relativt sjelden å tale om. Og når begrepet nevnes, skjer det i tilsynelatende motstridende vendinger. Det kan tales om den tilregnede rettferlighet.[69]) Men denne rettferdighet er ikke nok: «Vi kommer ingenlunde frem på livets vei ved Kristi stedfortredende lydighet alene. Med denne som grunnvoll, ophav og kilde må der absolutt — som Hebr. 5, 9 utvetydig uttaler det — vises personlig lydighet, skritt for skritt.» — «Det nytter *ikke, absolutt ikke,* uten lydighet. Du kan tenke, si og mene hva du vil. *Lydighet må til.* Uten den, ingen frelse.» — «Gud gir nåde, men til hvad? Just til dette ene — til lydighet!»[70]) Et annet sitat fra Skjulte Skatte er ikke mindre tydelig: «Noen tror å bli rettferdige uten gjerninger. Gud fri oss fra slike; for ikke lovens hørere er rettferdige for Gud; men lovens gjørere skal rettferdiggjøres. Rom. 2, 13. Herav sees at vi kun kan rettferdiggjøres ved å opfylle loven.»[71])

Tilgivelsen er grunnlaget, men uten personlig rettferdighet blir ingen frelst. Den personlige rettferdighet vinnes «punkt for punkt», ettersom den religiøs-etiske erkjennelse utvides. Den ene synd etter den annen skal avlegges ettersom man får øye på dem. Denne punktvise oppgivelse av de enkelte synder medfører smerte, og kalles derfor «å lide i kjødet».[72]) «Dette er kanske enkelt og liketil hele veien: Vi fristes og sier bestemt, kontant: nei, og atter nei! Da lider vi i kjødet fordi vi ikke får gjøre vår egen vilje.

Etter hvert som vi har lidt ut på hvert enkelt punkt, stått fristelsen imot tilstrekkelig antall ganger uten avbrekk, blir vi ferdig med synden, forutsatt troskap inntil enden.»[73])

Den tilregnede rettferdighet må således følges av en trinnvis personlig rettferdighet som igjen oppnås ved lydighet mot en stadig voksende etisk erkjennelse. Denne personlige helliggjørelse, som er nødvendig til frelse, gjøres mulig ved å se hen til Jesu eksempel og ved tro på seierens mulighet. Men liksom rettferdiggjørelsen forutsetter omvendelsen, slik forutsetter den punktvise fordømmelse av synden i kjødet *åndsdåpen:* «Hvorfor faar vi Aandens daab? For at beruse os i velvære? For at glinse ved kraft

og gaver? Nei. Vi faar Aandens daab for i Aandens kraft at efterfølge Lammet, han som kom for at tjene og gi sit liv.»[74]) Åndsdåpen oppnås ved «hel hengivelse til Gud, ved inntrengende bønn og tro».[75]) Tungetalen sees som «Tegn som ofte følger med».[76] Tungetalen praktiseres også utenom de tilfelle hvor den ikke opptrer i forbindelse med åndsdåpen.[77])

Som nevnt forkaster bevegelsen barnedåpen, men det kan ikke spores noen sterk agitasjon for voksendåp.[78]) Nattverden eller brødsbrytelsen synes ikke å innta noen sentral plass i lære og menighetsliv. Den tolkes i overensstemmelse med Smith-vennenes eiendommelige helliggjørelseslære. Det heter: «Det er denne død som forkynnes under brødsbrytelsen,» det vil si: «kjødet med dets lyster og begjæringer korsfestet» og dermed dødt.[79]) På bevegelsens møter kan det emosjonelle og ekstatiske være minst like framtredende som på pinsebevegelsens møter. Men åndsdåpen med tungetale tillegges ikke den sentrale betydning som i pinsebevegelsen. I tilslutning til Jak. 5 praktiseres forbønn og salving av syke, men legehjelp forkastes ikke.[80]) Eskatologien omfatter troen på «brudens bortrykkelse». Men: «Predikantene lyver når de sier at alt Guds folk skal være med når Herren kommer igjen. Nei, bare de fem kloke, de som vandret i hans fotspor.»[81]) Med «disse som vandret i hans fotspor» tenkes det uten tvil først og fremst på bevegelsens egne tilhengere.

Det er interessant å legge merke til hvor forholdsvis hyppig den katolske mystiker Madame Guyon siteres av Smiths venner. Hennes bok om bønnen var den første som kom ut på Skjulte Skattes forlag i 1912, og i dette bladet siteres senere ofte Madame Guyon, for eksempel fra hennes fortolkninger av Jobs bok.[82]) I begynnelsen siteres også andre mystikere som Tersteegen, Böhme og Savonarola.[83]) Denne kontakt med kvietistisk mystikk kan synes påfallende. Smiths venner er i meget forskjellig fra kvietismen på 16- og 1700-tallet. Men kontakten er sikkert ikke tilfeldig. Begge retninger er grener av mystikken, og regner med den umiddelbare Guds-opplevelse. Begge legger stor vekt på bønnen, ikke minst den bønn som ikke går ut på konkrete ting, men hvis intensjon er at bederen skal fylles av Gud og inntas av ham. Begge retninger gir rom for ekstasen. Det betyr da mindre at ekstasen hos Smiths venner er overveiende eksaltativ og ikke som i kvietismen kontemplativ (apatisk).[84]) Den mortificatio carnis-tanke vi har bemerket blant Smiths venner finner vi analogier til hos Madame Guyon. Det gjelder å anse seg (legemet) som død i forhold til synden.[85]) Smiths venner har neppe sin kristologi fra kvietismen.

Kristologien er vel nærmest en konsekvens av bevegelsens antropologi og helliggjørelseslære. Derimot er Smiths venner i overensstemmelse med Madame Guyon med hensyn til den lave vurdering av sakramentene.[86]) Bevegelsens sterke nomisme står ikke i en slik motsetning til Madame Guyons tankeverden som man i første omgang kunne være tilbøyelig til å anta. Man skal erindre at Madame Guyon med atskillig rett er henført til semi-kvietismen, og ikke til den ekte kvietisme.[87]) Madame Guyons innflytelse i samtiden og ettertiden gikk da også i retning av praktisk moralisme.[88]) Det åndelige slektskap mellom Smiths venner og Madame Guyon er ikke til å ta feil av, selv om Smiths venner mottok avgjørende impulser fra den moderne pinsebevegelse.

NOTER

1) Religious Bodies 1936, I Ed. United States Department of Commerce, Bureau of the Census, Washington 1941 s. 17, jfr. s. 7 hvor man regner opp ytterligere 57 religiøse samfunn.
2) Etter kirkesammenslutningen i 1917 var det i USA bare 5 kirkesamfunn med norsk opprinnelse.
3) I 1950 var det ca. 40 religiøse samfunn i Norge. Man kan vel også regne med at et par av de store kristelige organisasjoner innenfor Den norske Kirke ville ha vært frikirker, dersom amerikanske forhold kunne tenkes overført til Norge. Jfr. Norges offisielle statistikk XI., 153. Folketellingen 1. desember 1950. Sjuende hefte. Trossamfunn. Oslo 1954 s. 6 f.
4) *S. Anker-Goli* har i *Sekter i søkelyset*, 4. oppl. Bergen 1952 s. 107 ff. en kort omtale av bevegelsen. Og Torbjørn Osnes har i T.T.K. 1954 s. 1 ff., 57 ff. på eksegetisk basis en interessant drøftelse av en sektor av bevegelsens lære. For øvrig er bevegelsen bare omtalt i endel polemiske skrifter, vesentlig av pinsevenner.
5) Skjulte Skatte 1915 s. 17 og brev av 12. februar 1949 fra redaktøren av Skjulte Skatte, Aksel J. Smith til forf.
6) Gjengangeren (Horten-avis) 11. januar 1941 s. 3.
7) S.(kjulte) S.(katte) 1945 s. 3, hvor det i modernisert rettskrivning er gjengitt brev fra Johan O. Smith til Aksel S. datert Horten 25. august 1905.
8) Brev av 25. februar 1949 fra Aksel J. Smith til forf.
9) S. S. 1946 s. 74, brev fra J. O. S. til A. S., datert Horten 24. oktober 1907.
10) Barratt opplyser dette i Byposten 9. mars 1907 s. 32.
11) Ibid.
12) Brev fra Alfred Aanensen, Kristiansand S. i Byposten 9. mars 1907 s. 32. Samme sted gjengis brev fra redaktøren av Missionæren, en Anthony, som ble pinsevenn ved A. Smiths virksomhet i Larvik. Jfr. brev fra A. S., Kristiansand S. i Byposten 8. mai 1907 s. 56.
13) Korsets Seir 1. juli 1911 s. 97 ff. Jfr. Kristiania Nyheds- og Avertissementsblad 27. juni 1911 s. 2.
14) S. S. utk. mndl. «Udgis av brdn. Johan O. Smith, Horten og Aksel Smith, Kristiania,» fra 1915 utg. fra Drøbak, 1919—42 av J. O. S., Horten og fra 1943 av Aksel Johan S., Horten.
15) Boken er oversatt av Elias Aslaksen og har forord av Aksel S. Iflg. brev av 25. februar 1949 fra Aksel J. S. til forf. skal antagelig Aslaksen ha kommet over den engelske utgaven i London i 1911.
16) Striden blir behandlet av forf. i en monografi om pinsebevegelsen som f. t. er under trykning.
17) Brev fra Aksel J. S. av 25. februar 1949.
18) Ibid.
19) Brev av 12. februar 1949 fra Aksel J. S. til forf.
20) Fra 1922 eget lokale i Langgt., Horten, Gjengangeren 11. oktober 1941 s. 3. I Fredrikstad fikk man nytt lokale i det tidligere Seiersten gamle Missionshus i august 1935, S. S. nr. 10 1955 s. 78. I Kristiania hadde man til å begynne med møter hos en Thorleif Hansen i Rosteds gate 12 og samtaler hos tannlege Aksel S. i Universitetgt. 11. Ca. 1925 innkjøptes Vogts gate 35, senere holdt man til i Brogt. 24 og i «Søilesalen» og i Idrettens hus. S. S. 1929 s. 36.
21) Sange om Herrens Veie. 4. utg., Hønefoss 1929.

22) S. S. 1940 s. 32.
23) S. S. 1912 s. 64.
24) S. S. 1918 s. 61.
25) Gjengangeren 11. januar 1941 s. 3.
26) *Elias Aslaksen,* Å være en kristen. I. Hvad det er. II. Hvorfor være det. III. Hvorledes bli det, Hønefoss 1943, kom i 8 oppl. Dette er ett av E. A.'s mange skrifter. Ellers er det skrifter av Johan O. S., Aksel S. og Sigurd Bratlie. Den sistes brosjyre, Nåden i Jesus Kristus, Hønefoss 1945, kom i 6 oppl.
27) S. S. 1945 s. 54. I S. S. 1929 s. 36 omtales samtidige stevner i Horten (200 delt.) og på Måløy. Jfr. referat fra det årlige stevne på Nesbyen i S. S. nr. 2 1936 s. 16 og fra påskestevnet i Drammen (7—800 delt.) S. S. s. 38 1946.
28) Noen dogmatisk formulering av bevegelsens biblisisme har vi ikke funnet. Men den går tydelig fram av deres måte å behandle Skriften på. Se. f. eks. bevisførselen i artikkelen *Hvad vi tror* av J. O. S. 1932 s. 69 f. En lærer «slik som Skriften omtaler det» etc. Jfr. S. S. 1946 s. 20. Se til hvordan I hører. Hvad nutidens predikanter sier, og hvad Jesus og apostlene sa.
29) Karakteristisk er det at man stadig gjengir Madame Guyons fortolkninger f. eks. til Jobs bok. Jfr. Aslaksens uttalelse: «*Salomos høisang* uttrykker til fullkommenhet kristendommens sanne vesen.» — «Sann kristendom består i et elskovsforhold.» — «Les Høisangen idet du overfører alt du der leser om skjønnhet og elskov til dyd og til å holde hans bud.» S. S. 1941 s. 65. — Selvsagt avvises predikantskoler og teologisk skolering. S. S. 1946 s. 20.
30) *Elias Aslaksen,* Svar på S. H. Lærums og T. B. Barratts angrep på Jesu Kristi disippelskap. Hønefoss 1937 s. 60.
31) Ibid. s. 20.
32) Brev av 24. oktober 1907 gjengitt i S. S. 1946 s. 74.
33) Salvelsen gir esoterisk visdom, S. S. 1945 s. 76. Jfr. Anker-Goli, o. a., s. 111.
34) S. S. nr. 8 1938 s. 59.
35) S. S. 1932 s. 69; jfr. s. 74 og s. 82 f. Også trykt som brosjyre.
36) *Elias Aslaksen,* Jesus Kristus, Guds enbårne sønn fra evighet av, i sitt kjøds dage. Sandefjord 1936 s. 1; *dens.,* Kristus åpenbaret i kjød. Nøkkelen til et seirende liv. 3. oppl. Hønefoss 1941 s. 9; S. S. 1932 s. 69.
37) Aslaksen, o. a. Svar på s. 13.
38) Aslaksen, o. a. Jesus Kristus Guds enbårne s. 2; dens., o. a. Kristus åpenbaret — s. 4 ff.
39) J. O. Smith i S. S. 1937 s. 58.
40) S. S. 1915 s. 68.
41) Aslaksen, o. a. Jesus Kristus Guds enbårne — s. 2.
42) Ibid. s. 2.
43) S. S. 1932 s. 74 (feilpaginert).
44) Ibid.
45) Aslaksen, o. a. Kristus åpenbaret — s. 13.
46) Ibid. s. 47.
47) Ibid. s. 13.
48) S. S. 1931 s. 27.
49) S. S. 1933 s. 68.
50) S. S. 1915 s. 68.
51) Aslaksen, o. a. Svar på — s. 20.
52) S. S. 1933 s. 65; jfr. S. S. 1932 s. 82.
53) S. S. 1934 s. 44; S. S. 1930 s. 27.
54) *Elias Aslaksen,* Livets Ånds lov. 1—3. Hønefoss 1939 1, s. 51: ikke høyere rente må tas enn 6 mndr. sparebankvilkår, 2, s. 53 ff.: Streng seksualmoral med forbud mot barnebegrensning; jfr. S. S. 1938 s. 48, 1938 s. 83 ff., 1941 s. 21 ff., hvor det bl. a. sees som synd å spise lekre og utsøkte retter, og hvor det anbefales å stå tidlig opp og hugge ved for å svekke lystene.
55) Aslaksen, o. a. Kristus åpenbaret s. 17.
56) S. S. 1933 s. 65.
57) Aslaksen, o. a. Kristus åpenbaret — s. 44.
58) Aslaksen, o. a. Jesus Kristus Guds enbårne s. 2.
59) *Elias Aslaksen,* Sytti veier til himmelen. Hønefoss 1935 s. 62, 81 f.; jfr. dens. Kristus åpenbaret s. 15.
60) S. S. 1934 s. 64.
61) Som representanter for gammelmetodismen tenker vi særlig på John Wesley og John Fletcher. I pinsebevegelsen lærte man opprinnelig at en kristen ved tro og full overgivelse i et øyeblikk kan oppnå fullstendig helliggjørelse. Store deler av pinsebevegelsen har nå forlatt denne lære, men det fins ennå retninger innen bevegelsen som energisk hevder dette syn. Både metodismens og pinsebevegelsens syn på dette blir behandlet av forf. i en monografi om pinsebevegelsen som f. t. er i trykken.
62) S. S. 1941 s. 83 f., 1912 s. 86, 1913 s. 7, 31, 64.
63) S. S. 1945 s. 11; jfr. S. S. 1946 s. 12, brev fra J. O. S. til A. S., Horten 19. oktober 1906: «Er vi døde med ham, da tror vi at vi òg skal leve med ham. Syndenes forlatelse er ikke noe å leve på.»
64) Når Vestfold er nevnt, tenker vi bl. a. på den jarlsbergske frimenighet, Kirkeleks. f. Norden II s. 597 f., og på lekpredikanten Ole Langeland.
65) Aslaksen, o. a. Sytti veier s. 108; S. S. 1937 s. 15.
66) Aslaksen, o. a. Svar på s. 48; dens. o. a. Å være en kristen s. 4; *Aksel Smith,* Fire trin i den troendes liv. 2. opl., Horten 1935 s. 4; S. S. 1930 s. 27, 1937 s. 15.

67) Anker-Goli, o. a. s. 107.
68) S. S. 1912 s. 1.
69) S. S. 1930 s. 35.
70) Aslaksen, o. a. Sytti veier s. 13, 15.
71) S. S. 1935 s. 28; jfr. S. S. 1934 s. 14: «Guds godhet ligger jo i hans bud, for de frelser oss.» — *Sigurd Bratlie,* Nåden i Jesus Kristus. 6. oppl. Hønefoss 1945 s. 13. Polemiserer mot den tilregnede rettferdighet.
72) S. S. 1915 s. 20 f.
73) Aslaksen, o. a. Kristus åpenbaret s. 82.
74) S. S. 1913 s. 31.
75) Brev av 12. februar 1949 fra Aksel J. S. til forf.
76) Ibid. Jfr. S. S. 1936 s. 64: «Det var godt å høre de mange vidnesbyrd. Flere unge kom igjennem til Åndens dåp og tungemålsgaven.»
77) Ibid. Jfr. Aslaksen, o. a. Svar på s. 48.
78) S. S. 1932 s. 74; jfr. S. S. 1932 s. 68: «Man slipper ikke vanndåp fordi man blir døpt med Åndens dåp. Se ap. gj. 10. kapitel.»
79) S. S. 1932 s. 83.
80) Vår karakteristikk av bevegelsens møter bygger på uttalelser av observatører av bevegelsen fra flere kanter av Norge. Jfr. Aslaksen, o. a. Sytti veier s. 7, hvor en anbefales å gå ned i kjellere eller på andre ensomme steder under bønn forat ikke andre skal bli forstyrret om man blir høyrøstet. Både bønnemøter og enebønn er bra. «Men tørr form og skikk er sikkert verre enn ingenting.» — Ad synet på guddommelig helbredelse se S. S. 1934 s. 15 f., 73; jfr. Aslaksen, o. a. Svar på s. 41.
81) S. S. 1938 s. 91; S. S. 1929 s. 36; 1914 s. 46.
82) Hennes etternavn staves som regel Guyon (Allgemeines Gelehrten-Lexicon, Zw. Th. Lpzg. 1750 bruker stavemåten Guion). Hun siteres allerede i første nummer av S. S. 1912. Hennes fortolkning av Jobs bok siteres f. eks. S. S. 1937 s. 67, 93 f., 1938 s. 87 f., 1940 s. 80, 1941 s. 93 f.
83) S. S. 1912 s. 1 ff., 1943 s. 8.
84) De ekstatiske fenomener er ikke ens hos Madame Guyon og blant Smiths venner, idet den førstes mer kontemplative ekstase ga seg særlig uttrykk i visjoner, mens glossolalien er det vanlige blant Smiths venner. Madame Guyons høye vurdering av bønnen uten ord som tilbedende hensynken i Gud er det paralleller til blant Smiths venner, særlig Smith, o. a. Fire trin s. 32 f.
85) Smiths venner har tydelige analogier til de tanker som Madame Guyon framstiller i sin bok om bønnen, særlig i kap. 7 om døds- og lidelsessamfunnet med Kristus og kap. 10 om å avdø fra seg selv. *Elias Aslaksen,* Jeg er korsfestet med Kristus. Hønefoss 1936 s. 23; S. S. 1930 s. 27, 1915 s. 33.
86) Man kan ikke hos Madame Guyon tale om antisakramentalisme, men vel om en så ensidig betoning av bønnen og det mystiske element at sakramentene blir overflødige. Se f. eks. hennes o. a. s. 11. Jfr. Holmquist—Nørregaard, Kirkehistorie, 2. udg. II s. 490.
87) Det er ovenfor vist at Smiths venner i sin hamartiologi bare regner det for synd som er skjedd med vilje. *H. Martensen* hevder med rette i Den christelige Ethik, Den almindelige Deel, 2. Opl. Kbhvn. 1871 s. 417 at kvitetismen «undervurderede den menneskelige Syndighed». Som eksempel nevner han Madame Guyon. — The Catholic Encyclopedia XII. N. Y. 1911 s. 608 henfører Madame Guyon til semi-kvietismen.
88) The Cath. Enc. VII s. 94.

FREDERIK ARENTZ SOM BISKOP OVER BERGENS STIFT

Av Halkild Nilsen.

En på flere vis særmerkt og samtidig meget sympatisk og kunnskapsrik biskop blant dem som i 18. århundre satt på Bergens bispestol, synes *Frederik Arentz* å være når en gransker de skriftlige kilder som forteller om ham og hans tid. Hans navn kan en vel si er nå nesten glemt — *Bangs* norske kirkehistorie har ofret bare noen linjer på ham — likevel fortjener han å minnes for sitt virke i de år (1762—74) han sto som geistlig tilsynsmann over Bergens stift.

Frederik Arentz var prestesønn, født i Stadsbygden i Trøndelagen 1699, han ble satt i Trondhjems latinskole hvor *Thomas v. Westen* var lektor, en finner ham også blant de første elever som meldte seg til det nyopprettede *Seminarium Lapponicum*, — et institutt knyttet til skolen, som skulle utdanne misjonærer Regjeringen tenkte å nytte til misjonsvirksomhet blant finnene. 1718 ble han student, og året etter tok han teologisk eksamen. Frederik Arentz må ha vært ikke uformuende, for han så seg råd til å reise utenlands, til Tyskland, og studerte et års tid i Halle filosofi og teologi, og hadde her høve til å sitte under *Aug. Hermann Franckes* kateter, noe som trolig har påvirket hans religiøse syn og gitt hans livsretning og forkynnelse et pietistisk særdrag. Etter farens død kom han hjem og virket flere år som informator, men fikk samtidig tid til å utvide sine kunnskaper mer enn vanlig for teologiske kandidater. Først 1729 gikk han over i geistlig stilling da han i begynnelsen av dette år ble kalt til sokneprest i *Askvoll* — her likte han seg godt og kom ved sin likeframme og stille ferd på fortrolig fot med folket. Ved sin forkynnelse — som biskop Pontoppidan fant noe for omstendelig — og sitt samvittighetsfulle virke for å heve folkeopplysningen satte han varig merke etter seg i dette kall som visstnok i mange måter var forsømt. 1748 ble han også beskikket til prost i Sunnfjord prosti.

Uten at Arentz selv ønsket det eller hadde kjennskap til sin biskops videre planer, utnevnte Kongen ham i 1760 — takket være biskop *Ole Tidemands* snedige manipulasjoner — til sokneprest til Nykirken i Bergen. Tidemand hadde nemlig fungert som biskop uten lønn etterat hans formann *Erik Pontoppidan* hadde overtatt stilling som prokansler ved Københavns universitet mot fremdeles å oppebære inntektene av Bergens bispestol. Tidemand tok derfor sikte på å bli forflyttet ved første anledning som bød seg, men måtte samtidig sørge for at Bergen fikk en sokneprest som i tilfelle var skikket til å overta bispeembetet og dessuten fantes villig til å gjøre tjeneste som han uten annen godtgjørelse enn sine sokneprestinntekter. Arentz forteller selv (i brev til kollegiepresident *von Holstein* 20. juli 1762) at han hadde «med Graad og Taarer» bedt sin biskop «at han vilde mage det saa, at han maatte befries for dette Embede», men denne ville ikke gi slipp på ham; biskop Tidemand skrev det ene inntrengende brev etter det andre for å overtale og formå ham til å ta imot Nykirkekallet (jfr. Caspari og Johnsons Theol. Tidsskr. 1879 s. 131 f). Arentz var ved denne tid 60 år gammel og hadde i over 30 år virket til stor velsignelse i Askvoll menighet. Uten tvil var det med oppriktig sorg og gjensidig savn prest og menighet skiltes — men et kongebud måtte adlydes.

Allerede 1762 bød der seg anledning for Tidemand å bytte Bergens bispestol med Christiansands, og samtidig (24. juni) ble Frederik Arentz utnevnt til hans etterfølger som biskop over Bergens stift. Han hadde selv lite lyst å overta den ærefulle, men samtidig anstrengende stilling, dertil var han trolig altfor lite ærgjerrig — av et brev til justisråd *Jessen* (12. oktober 1762) hører vi at biskop Tidemand tre ganger hadde vendt seg til Arentz for å få ham overtalt til å gå med på denne ordning, men han kjente seg i det hele uskikket. I et brev til Kongen (20. juli 1762) klager han over «de Svagheder, som i nærværende Alder daglig trykke mig af Steen-Smerter og Malohypocondrie, hvormed en stærk Melancholie og Tungsindighed følger», denne nedtrykte sinnsstemning «har betaget mig en stor Deel af de fornødne Sinds og Legems Kræfter at gaae ind i viktige og publique Affaires, og at forestaae en Inspection over Guds Menigheder ved den Activitet, som jeg ønsker kunde blive Deres Mayestæt til Behag, Guds Kirke i den Post til Nytte og mig selv til mit Sinds Soulagement og Fornøyelse». Han klager videre over at hans legemskrefter på grunn av alder, sykdom og arbeid er nesten oppbrukt, og ber derfor om å slippe den lange og for en aldrende mann så anstren-

gende reise til København for å motta vigsel, — han hadde i noen år ikke engang våget å reise et par mil utenfor byen. I ovennevnte brev til justisråd Jessen er det interessant å se hvorledes han begrunner sin bønn om å bli fritatt for innvielse til biskop: Han er jo allerede ordinert, bispeinnvielsen er en smukk og oppbyggelig skikk, skjønt den apostoliske kirke ikke kjente den. Kongen som summus episcopus i sin kirke har makt til å dispensere uten at noen undersått tør komme med kritikk. Når han som den første søker om denne lettelse, har det sin gyldige årsak, og her uttrykker han seg meget pessimistisk: «Min Tid løber, mit Legems Tabernachel brydes paa hver Dag, Jeg staaer ved Grændserne og skuer hver Dag ind i Evigheden.»

Kongen ville likevel ikke oppfylle Arentz' bønn, i brev 18. mars 1763 fikk han ordre om å reise til København for å motta ordinasjon når været ble mildere. Den eneste lettelse han oppnådde, var at han ble fritatt for å holde visitaser dersom han ikke følte seg sterk nok. 13. juli 1763 ble Arentz innviet til biskop i Vår Frue kirke i København.

Til den legemlige svakhet kom for Arentz også alvorlige økonomiske bekymringer, han fikk ingen lønn som biskop; men utgiftene for å leve sømmelig og standsmessig ble dobbelt så store. Han hadde allerede gjort visse erfaringer som biskop: Hans soknepresteinntekter var avtatt fordi menighetens befolkning hadde lidd store tap ved den katastrofale ildebrann i 1756. Han hadde tatt en personellkapellan til hjelp i sine forretninger som sokneprest, men følgen ble at uskjønnsomme mennesker søkte å knipe av på inntektene for den rette innehaver av embetet. Da han måtte leve av «Menighedens Discretion», så han seg nødt til mest mulig å utføre de geistlige forretninger selv ellers ville han lide altfor stort tap. Reisen til København voldte ham så store utgifter at han ble tvunget til å låne penger — i et brev til Kongen (fra København 13. august 1763) foreslo han som en utvei for å øke sine inntekter at hans sønn *Michael Stub Arentz* ble utnevnt til det ledige Haus soknekall, denne hadde nemlig sagt seg villig til av lønnen 520 rdlr. å avgi 300 rdlr. til sin far bispen for å hjelpe ham i den vanskelige stilling; denne ordning gikk Kongen også med på. Etter en lang og møysommelig reise kom biskop Arentz 13. september 1763 tilbake til stiftsbyen. Imidlertid døde prokansler Pontoppidan 20. desember 1764, og derved ble Arentz løst fra sin stilling som sokneprest i Nykirken, og de inntekter som var tillagt bispestolen, tilfalt ham.

Det rådde dårlige økonomiske tider i Bergen i 1750- og -60-årene fordi fisket hadde slått feil, men især som følge av den før nevnte store ildebrann i 1756, da hele den verdifulle bebyggelse på Strandsiden fra Torvet til Nordnes ble lagt i aske, blant de offentlige bygninger som ble ødelagt, var *Nykirken*. Først i slutten av 1763 var man kommet så langt i gjenoppbyggingen av kirken at den kunne innvies på nytt. For å dekke de store utgifter ved dette arbeid hadde man måttet oppta lån som tynget meget og likevel sto ikke kirken helt gjenreist. I brev til geheimeråd Thott (1. oktober 1765) ber derfor Arentz om «hans Excellence af medfød Mildhed vilde nådigst favorisere og assistere Nye-kirken i en og anden given Leilighed», for den var kommet i stor gjeld og kunne ikke betale renter. I *Korskirkens* menighet sto det ikke bedre til — i en erklæring (17. mai 1765) uttaler biskopen at med hensyn til formue er det den svakeste menighet i Bergen, og når man tar dens beliggenhet i betraktning, er den den besværligste for prestene — mange av dens lemmer bor langt utenfor byområdet, «en stor Deel i Klipperne, men alle fattige og ubemidlede». Korskirken trengte en omfattende reparasjon, men det fantes ingen midler å foreta den med.

I denne tid ble spørsmålet aktuelt om *Mariakirkens* menighet skulle opprettholdes som *ren tysk menighet* — i sin erklæring om dette (25. september 1764) hevder biskop Arentz at det er nødvendig at dens særstilling som tysk kirke vedblir av hensyn til de mange tyske sjømenn og handelsfolk som seiler på Bergen, men framfor alt må menigheten fremdeles opprettholdes for de ca. 100 tyske som er ansatt ved «den contoirske Handel», — — «for hvilke den Tydske Kirke er gandske nødvendig for det at betienes med Saligheds Midler». Biskopen opplyser videre at lübeckerne er forpliktet til ifølge sine privilegier å beskikke forstandere for den tyske kirke og dens fattigvesen, og ved deres hjelp sørge for lønn til kirkens prester og betjening, og for den nødvendige reparasjon av menighetens bygninger. Denne skyldighet har de i lang tid forsømt, kirkens tjenere må savne sin lønn, vedlikeholdet tar de seg ikke av, så Mariakirken nå er i brøstfeldig stand.

Ved kgl. reskript 8. august 1771 ble fastsatt nye bestemmelser for Mariakirken: jus patronatus et vocandi skulle heretter alene utøves av Kongen, kirken ble lagt under stiftsdireksjonens myndighet, for fremtiden skulle menigheten ha bare én prest med viss lønn 200 rdlr. + aksidentielle inntekter. Som hjelp fikk presten en kateket med lønn 100 rdlr.; han hadde plikt bl. a. til å forrette ved aftensang. Skatt til kirken skulle svares foruten av de

58 handelsstuer på Bryggen også av hver kjøpmann i Bergen som drev fiskehandel med nordfarere, selv om de ikke eide handelsstue på Bryggen. Til den tyske menighet skulle regnes husbonder, geseller, drenger som sto i fast tjeneste på «Contoiret», videre alle tyskere som oppholdt seg i Bergen, og som var ugifte og uten fast bopel, endelig alle som hadde fast stilling ved kirken eller «Contoiret». Likeledes kunne slutte seg til Mariakirken alle tyske borgere som ønsket å holde sin andakt og høre Guds ord på tysk selv om de var gifte og bodde i et annet sokn.

Det ble i disse trange tider også stilt store økonomiske krav til byens geistlighet. Kongen hadde begjært til låns av Bergens innbyggere den uhyre sum av 500 000 rdlr. kontant, og i den anledning skriver biskop Arentz (8. august 1762) til byens prester at «det altsaa ej vilde naadig optages, ifald Byens Geistlighed efter kiærlig Anmodning ej skulde ville concourere efter Evne og Formue til dette Hans Mayestæts aller naadigste Forlangende». Biskopen svarer Kongen (9. august 1762) for sitt vedkommende at han selv på grunn av store utgifter hadde sett seg nødt til å låne, han ytte også støtte til fattige med de kontanter han hadde vært i besittelse av, — kunne han mot pant få låne penger i byen, skulle det ikke mangle på god vilje å gi bidrag; imidlertid sier han seg villig til å utlevere de sølv- og gullgjenstander han har i sitt eie.

Byens borgere viste seg også knipne på å gi prestene den godtgjørelse de hadde vært vant å få for geistlige forretninger — vi ser således at biskopen selv i enkelte tilfelle vendte seg skriftlig til vedkommende (f. eks. 5. august 1768), der han uttaler håp om at man vil gi «efter gammel Skik og Sedvane en Gave for Vielsen, allerhelst i denne store Bye, hvor mange lidet ofre og aldeles ingen Præste-Penge give, som dog Lov og Rescript tilholder».

Om de moralske forhold i byen — kanskje som følge av de vanskelige økonomiske tider — kan en nok slutte av et brev biskop Arentz sendte byens prester (15. juli 1774): Her pålegger han dem å kunngjøre fra prekestolen at de mange uekteviede trolovede som var så fattige at de intet formådde å yte til skole, kirke og deres funksjonærer, måtte innfinne seg alle på en gang til fropreken i sin soknekirke for å ektevies, de måtte straks melde seg hos sin sokneprest for å gjøre greie for sine økonomiske kår. Skulle noen forsømme dette, kunne de vente å bli anmeldt til politiet og bli straffet.

At biskop Arentz viste seg som en fredsommelig mann og lengst mulig søkte å dempe strid og utjevne tvist mellom dem hvis vandel han hadde tilsyn med, har vi flere eksempler på. Klokkeren i Ny-

kirken var kommet i strid med læreren ved Betlehem fattigskole, han ble nemlig beskyldt for «utilladelige og haarde Straffe-Redskaber han brugte i sin Skole af Toug-Tamper». Læreren var tilbørlig blitt irettesatt av biskopen, men klokkeren følte seg ikke tilfreds med dette, han stevnet læreren for retten til tross for at biskopen og stiftsprosten inntrengende frarådet det. Følgen var at læreren ble dømt til mulkt og saksomkostninger, men han appellerte så dommen skjønt biskopen gjorde alt for at tvisten kunne bero dermed, og motsetningene mellom klokker og lærer ikke skulle bli enda skarpere.

En av byens prester som voldte meget bryderi for biskop Tidemand og enda mer for biskop Arentz, var res. kap. ved Korskirken *Johan Witte* — for utilbørlig skrivemåte mot biskop Tidemand ble han ved kgl. res. 27. november 1762 offentlig tilrettevist og ilagt en mulkt av 20 rdlr. til fattige presteenker. Senere ble han mer plagsom, han tiltok seg den dristighet å vie folk fra byen i en landskirke (Strudshavn), dessuten ekteviet han brudepar «i huset», ikke bare slike som tilhørte hans egen menighet, men også folk fra andre menigheter i byen. Disse vielser skjedde uten forutgående lysning, og uten at de ble innført i kirkebøkene, dessuten forårsaket dette tap for skolen, kirken og kirkens betjente da de gikk glipp av de tilbørlige avgifter. I det hele hadde Witte på denne vis ekteviet 16 brudepar under det påskudd at han ville lette de økonomiske byrder for fattigfolk, mens det i virkeligheten skaffet ham selv ekstrainntekter. Da alle formaninger og advarsler fra biskopens side viste seg unyttige, måtte han så nødig han ville, i 1771 innberette forholdet til General-Kirke-Inspections-Kollegiet. Witte svarte ikke på biskopens krav om redegjørelse, offentlig reprimande som han hadde fått, hjalp ikke, mulkt nyttet heller ikke å ilegge ham for han var så fattig at han intet eide, der var allerede lagt beslag på hans lønn for gjeld. Johan Witte ble dømt fra embetet ved prosterett april 1772, dommen ble stadfestet november 1773 ved konsistorialretten. Etterat dommen var falt, fortsatte han likevel sin egenrådighet og foretok ulovlige ektevielser. Biskopen måtte da anmode Kollegiet (skr. 13. juli 1773) om å forby ham alle ministerielle forretninger til saken var endelig avgjort, «for mine Ord agter han ikke, men begegner mig ei alleene med Overhørighed, men endog Invectiver, — — hvilke jeg af Ædelmodighed vil lade unævnet». Wittes handlemåte hadde voldt ubehageligheter for hans kolleger, biskopen nevner i et brev til Kongen (13. august 1771) at folk trodde Witte foretok vielsene ifølge en kgl. forordning som de andre prester av egennytte holdt

skjult «hvorudover adskillige af Peubelen har søgt endog under Trudsler at formaae Præsterne til at begaae samme Forseelse».

Da Witte var blitt dømt fra embetet 1772, ba biskopen Kongen om at der for hans stakkars kones og den gamle svigermors skyld måtte bevilges Witte en passende pensjon. Han ble suspendert 11. november 1773, men døde 1775 før Overhoffrettens dom var falt i denne sak.

Fra midten av 18. århundre var *kirketukten* blitt mer og mer svekket, private skriftemål gikk av bruk, og prester som tok sitt kall alvorlig, kom ikke sjelden i samvittighetsnød om de skulle tillate åpenbare og ubotferdige syndere adgang til Herrens bord — det forekom endog søksmål mot prester som ikke ville tillate folk å gå til alters da de mente deres anger og bekjennelse ikke var oppriktig. Når prestene i slike tilfelle vendte seg til biskopen for å søke veiledning, rådet Arentz til å vise overbærenhet, for når slike mennesker etter lovens ord innfant seg som botferdige syndere, kunne presten ta dem til alters, for om hjertets tilstand er det ikke mennesker tillatt å dømme, sier han. «Trodse de kun mod Ordet og derved give kiendelige Tegn paa Ubodfærdighed, da maae de kierlig tilraades, at de for deres egen Saligheds Skyld holde sig derfra, til de af Guds Naade kan have faaet et andet Sind» (brev til P. H. Hertzberg 21. januar 1765).

Biskop Arentz hadde også sin oppmerksomhet vendt på mennesker som i særlig grad trengte sjelesorg, men som byens prester syntes rent å forsømme. I 1763 (20. mai) skriver han til personellkapellanene ved byens kirker at de må tenke på de soldater som lå på sykehuset, de måtte «komme dem til Hielp med Herrens Ord» når de ikke var hindret av andre embedsforretninger. Vel var det så at sykehuset lå i Domkirkesoknet, men i slike tilfelle måtte «den ene Broder bære Byrdene for den anden». Et brev til byens prester (26. juni 1773) forteller også om hans medynk med de stakkars forsømte fanger og arrestanter: «Det har meer end een Gang giort mig Sorg-fældig Eftertanke, saa ofte jeg har gaaet Raadstuen forbi, og de der inde fængslede Malificanter er kommet mig i Sinde, — disse som udelukkende fra sin Omgang med Mennesker, ere ogsaa udelukkede fra Naadens Midler til Rettelse og Forbedring. Jeg har hidindtil ikke mærket til slig Omsorg for disse indesluttede Mennesker». Alvorlig, men også hensynsfullt peker han på at det er kristenplikt å ta seg av disse stakkarer — prestene må derfor ikke ta det ille opp, sier bispen at han pålegger dem én gang i uken å samle de fengslede, og «ved god Lærdom viser dem det enfoldigste og korteste skee kan, hvad der tjener til

deres Fred, enhver efter sin begangne Forseelse og hans Sinds Beskaffenhed». Denne andaktsstund kommer bare én gang i løpet av 9 uker å falle på hver prest — lignende oppfordring til ikke å forsømme fangene finner vi gjentatt også av senere bisper, det ser ut som prestene her har tatt sitt kall og ansvar temmelig lett.

Allerede i 1740-årene hører vi om at sekterer var virksomme i Bergen og vant proselytter,[1]) det viste seg bl. a. ved at vedkommende holdt seg borte fra gudstjeneste og altergang «af separatistiske Scrupler og vildfarende Meninger i Religionen angaaende Kirkens Reenhed», som det heter i geistlige innberetninger. En del kom dog etter en tid på bedre tanker og ba om igjen å få adgang til alterens sakramente (ifølge skriv til Cancelliet og Kongen fra biskopen i begynnelsen av 1760-årene). Mer bryderi og ubehageligheter ble det for biskopen da denne religiøse bevegelse fant veien til landsbygden. Ifølge biskopens visitasberetning 1765 hadde man merket separatisme i *Eid* (Nordfjord), der den gamle soknepresten Ole Værdals tre døtre var blitt påvirket, de forlot sine foreldre og reiste til Bergen. *Hans Strøm* omtaler («Tilskueren paa Landet» I. s. 369) som en av opphavsmennene til den religiøse bevegelse i Nordfjord en viss Rybke fra Bergen, som «paa flere Steder har udsaaet en Deel fanatiske Lærdomme sigtende til at bringe Prædike-Embedet og den udvortes Gudstjeneste i Foragt».

Ved visitas i *Gloppen* 1765 fikk biskop Arentz høre om atskillige bondefamilier som hadde skilt seg ut fra kirkens samfunn og holdt seg borte fra gudstjeneste og altergang, de talte også med forakt om kirken og kirkeskikkene. Om dette visitasmøtet blir det videre opplyst at biskopen lot ved medhjelperne si at han ønsket at separatistene ville komme til en fortrolig samtale med ham om de ting som hører Guds rike til. Visitasdagen kom de ikke, men dagen etter innfant der seg vel 20 personer, menn og kvinner; biskopen sier at han tok imot dem med den største kjærlighet og saktmodighet. Han spurte dem så hva det var i kirken som kunne drive dem bort fra den. De ga som grunn at den vanslektet på de første kristne, prestene lærte ikke så rent som de, og ved nattverden kom flere vanhellige enn hellige mennesker, og med dem ville de ikke blande seg og ha åndelig samfunn. I tre timer søkte biskopen å overbevise dem om deres villfarelse, og rådde dem til å høre ordet i kirken, dømme seg selv og ikke andre, men de viste seg umulig å vinne, når de ikke kunne gjendrive biskopens ord, vendte de talen bort på noe annet eller de snudde seg fra ham med spottende latter og så på hverandre. Til slutt erklærte biskopen

1) Jfr. Norske Magazin II s. 297 f.

som resultat av sin samtale med dem: «Sandelig jeg maatte forundre mig over den store Kundskab og Bibellæsning, jeg fandt hos disse Mennesker, som dog ere Bønder, men der fattedes dem paa en ret Application.» Biskopen rådet soknepresten til lemfeldighet og toleranse, men senere var separatistene blitt innstevnet for verdslig rett for å dømmes for helligbrøde. Soknepresten hadde formådd fogden til å sende to jenter til Bergen til Tukthuset, fordi de ikke ville la seg undervise av skolemester og gå til konfirmasjonsforberedelse, enda de var ganske godt undervist i Bibel og katekisme. Bispen hadde selv talt med dem, og de forklarte at de var blitt avvist til konfirmasjon av soknepresten fordi deres foreldre var separatister, «efterdi de fant Kirkens Lærere ei saadanne at de kunde betroe sig til dem». Jentene hadde ikke vært uvillige til å gå til konfirmasjonsforberedelse, «endskjønt de tilstode, at nu stridede det mod deres Samvittigheds Overbevisning, at bequemme sig til denne udvortes Ceremonie — det var nok for dem, at deres Hjerter vare stadfæstede formedelst Naaden» (skriv til prost Krog 20. juli 1768).

Den konstituerte stiftamtmann fant at undervisning i kristendom på Tukthuset ikke passet, da villfarelsen berodde på uvitenhet og enfoldighet, slik straff ville virke til at de ble ansett som martyrer for Kristi skyld. Jentene fikk da reise hjem igjen etter at bispen ved sin samtale med dem hadde søkt å bringe dem på bedre tanker.

Senere viste det seg at soknepresten turet fram med å bruke tvangsmidler mot separatistene, som etter prostens dom var «incorrible, holde forbudne Forsamlinger, søge at udbrede deres Vildfarelser og gjøre sig Tilhængere, sette Skamflekker paa vor offentlige Guds-Tieneste, giør den modbydelig og drager svage Hierter med sig hen i samme Vilderie». Prosten mente derfor at det burde gjøres noe med disse pikebarn, «at ei deres Forledere skulle triumphere over Øvrighed og Øvrigheds Foranstaltninger, og ved dette Friheds Exempel drage andre med sig fra Skole, fra Lærdom, fra Præparation og Confirmation». Prosten foreslo derfor at de på foreldrenes bekostning skulle sendes til en av Bergens fattigskoler for der å få den nødvendige undervisning i kristendom — denne forholdsregel ville kanskje bringe foreldrene på bedre tanker.

Etter dette ble biskopen nødt til å legge saken fram for Kollegiet, men hans erklæring hertil (31. januar 1769) er karakteristisk og gir uttrykk for hans forståelsesfulle og objektive syn. Han uttaler at man må yte disse mennesker den rettferdighet at de ikke har foruroliget staten, de viser seg lydige mot øvrighetens lover og

påbud, de skjøtter flittig sitt jordiske kall og arbeid. De har heller ikke krenket kirken, men når en unntar at de holder seg borte fra kirke- og altergang, retter de seg etter kirkens lover, lar sine barn døpe, de døde begrave og ekteskap innvies ved kirkens medvirkning, og ellers fører de et eksemplarisk liv. «Ved deres gode og alvorlige Vandel kan de være et Salt mod andres Forraadnelse og tiene til en Braad i andres døde Hierter og sovende Samvittigheder,» uttaler biskopen i sin forståelsesfulle skildring av disse mennesker som hadde skilt seg ut fra kirkens samfunn.

Til biskopens innberetning svarte Kollegiet (25. mai 1769) at man fant det for hårdt å ta barna fra foreldrene og sende dem på skole i Bergen — det rådet biskopen til å søke å bringe presten til bedre innsikt og formane ham til å omgås disse mennesker slik at han «om han just ikke gandske skulde kunne vinde dem, han dog i det ringeste bør entholde sig fra at bruge Haardhed mod dem».

En annen ubehagelig hendelse som voldte biskop Arentz fortredeligheter, var den uro som oppsto på grunn av den *ekstraskatt* Regjeringen utskrev 1762. Alle mennesker i Norge over 12 år skulle årlig betale 1 riksdaler i penger, menn, kvinner, gårdmenn og husmenn, legdsfolk og tjenere, alle ble pålagt samme personlige skatt. Det beløp som falt på fattige folk som ikke formådde å betale, skulle utlignes på de mer formuende, disse måtte betale dette i tillegg til sin egen skatt. Husbonden sto ansvarlig for sine barn, tjenere og husmenn, gårdeiere for sine leilendinger. Dårlige avlinger og mislykket fiske i 1762 og de følgende år, forårsaket dyrtid og nød. På grunn av klager og fordi det falt vanskelig å få innkrevd skatten, måtte Regjeringen ved resolusjon av 27. august 1764 frita bønder for å svare ekstraskatten for deres barn, tjenere og fattige. — Denne bestemmelse ble av myndighetene tolket slik at bønder betydde i denne sammenheng bare odels- og selveierbønder, leilendinger skulle betale som før bestemt. Dette voldte stor forargelse blant almuen — hertil kom at enkelte steder som i Nordhordland gikk fogdene meget hensynsløst fram ved innkreving av skatten, det ble til og med nyttet militær hjelp ved tvangsauksjonen. Presten hadde plikt å utarbeide manntall med de nødvendige opplysninger om sine menighetslemmer, disse lister nyttet så fogden ved utligning og innkreving av skatten hos folk. Dette fremkalte som rimelig kan være uvilje mot prestene og førte til at bøndene ikke sjelden reduserte sine ytelser til presten med det de skulle betale i ekstraskatt. Almuen trodde nemlig at geist-

ligheten sto i leddtog med fogdene, og at ekstraskatten gikk i embetsmennenes lommer mens bøndene ble utsugd og forarmet. Prestene på sin side viste seg mer eller mindre uvillige til å utfylle og levere lister over sine menighetslemmer, og fogdene klaget derfor til Kollegiet. I slike tilfelle tok biskopen presten i forsvar og pekte på de vanskeligheter som han hadde å stri med, hindringene besto bl. a. i de tungvinte kommunikasjoner og folks uvillighet til å gi de nødvendige opplysninger.

Det ble et par oppløp i Bergen («Strilekrigen») på grunn av ekstraskatten — og her deltok bønder fra de nærliggende bygder og byens pøbel. Mest alvorlig var tumultene 18. april 1765, de gikk så vidt at stiftamtmannen ble mishandlet, og han måtte til slutt love å tilbakebetale den skatt som allerede var innkommet. I denne anledning gir biskop Arentz om hendelsene 18. april en utførlig innberetning til General-Kirke-Inspections-Kollegiet (23. april 1765). Han forteller her at da der dagen etter kom bekreftelse på modifikasjon av skattebestemmelsene, hvor presten fremdeles fikk pålegg om å sette opp alle menighetslemmer i manntallet, og lettelsen skulle regnes først fra 1. september 1764 (dette ble gjort kjent ved offentlig kunngjøring i byen), ble bøndene igjen opphisset. Et helt komplott kom inn i Bispegården, og man hørte ytringer fra bøndene om at de ville avsette deres prest. Biskopen forestilte mengden at skattebestemmelsene ga uttrykk for Kongens vilje, viste endog fram Kollegiets brev med Kongens segl og ba folk betenke alvorlig hva de gjorde. Men han talte for døve øren, sier biskopen i sin innberetning — han ble av bøndene bare stilt i klasse med de andre forhatte embetsmenn. Biskopen beklager de stakkars prester som ble utsatt for menighetens hat, folk ville ikke betale offer eller tiende, prestene fikk et svært ekstraarbeid med manntallslistene, og biskopen hadde stor møye med å få dem innsendt i rette tid. Størst skade blir det etter biskopens mening voldt kirken, geistlighetens formaninger om lydighet mot øvrigheten taper sin virkning for folk har ingen tillit til prestene, og de «kaster Religionens Baand af sig». Biskopen syntes det likevel var gledelig å høre at bøndene, hvor rasende de enn var, alltid talte med den dypeste respekt om landets konge, for hans skyld ville de gjerne stå i bare skjorten, sa de — ja våge liv og blod for ham — Kongen ville dem vel, de andre gjorde dem bare ondt. Biskopen ba til slutt innstendig Kollegiet om at prestene ble fritatt for å sette opp skattelister inntil sinnene var kommet til ro og presten hadde fått folks tillit. Rentekammeret svarte (11. mai 1765) at man tillot at prestene for det første lot være å nytte det

forordnede skjema ved manntall.[2]) Senere (skriv 1. oktober 1765) ble det innskjerpet at ingen jordbruker måtte oppføres blant de skattytende uten at vedkommende etter undersøkelse kunne formodes å være istand til å betale. Noen prester hadde i sitt manntall utelatt slike som kunne betale skatten, og under fattige satt opp folk som ikke hørte til denne kategori, grunnen var at presten fryktet for å gå glipp av sine inntekter dersom slike kom med blant de skattytende.

En av de prester som mest ble utsatt for forfølgelse fra bøndenes side på grunn av hans befatning med skattemanntallet, var sokneprest *Wilhelm Frimann* i Manger. De minsket eller holdt tilbake hans embetsinntekter — han måtte derfor søke råd hos sin biskop «for Samvittigheds Skyld i Guds og hans Riges Sag», da disse mennesker «med ildesindet Gemyt» kom og begjærte alterens sakramente. Sokneprestен hadde forestilt dem nødvendigheten av en verdig beredelse, «saasom den Overgang fra et tumultuerende til et bodfærdig Hierte, lader sig ikke gjøre fra en Løverdags Aften til Søndags Morgen, og skeer ikke per Saltum». Biskopen rådde (i brev 27. april 1765) sokneprest Frimann til å tale med hver enkelt i enerom og på det alvorligste legge dem saken på hjerte, dersom de viste at de oppriktig angret sin synd, måtte de få adgang til sakramentet. Men karakteristisk nok for tidsforholdene og folkeopinionen gir han også dette råd: «I al denne Examen holder Jeg det ikke raadeligt, at Deres Velærværdighed rører det allermindste om hvor mishagelig saadan Adfærd er for vor jordiske Majestæt, og at de derved have paadraget sig hans Vrede og Unaade med timelige Straffe, men alleene, hvor mishagelig endog den mindste urigtige Mistanke (nemlig om prestens uærlighet) er for den himmelske Majestæt.» Synet på de styrendes autoritet og tilliten til den eneveldige monarks vise styre synes altså hos disse bønder å ha forandret seg. Etterhånden later det dog til at sinnene er kommet mer til ro, for i visitasberetningen 1769 heter det at den storm som for noen år siden reiste seg i Nordhordland prosti, har nå avtatt, og prestene kan derfor med mer sikkerhet utføre sine plikter, enda de fremdeles må tåle stor reduksjon i sine inntekter.

Også biskopen led under bøndenes demonstrasjon mot ekstraskatten — i brev til Kongen (18. august 1770) forteller Arentz at hans leilendinger ikke ville betale skatten for 1768, 69 og 70 — de er blitt så modige siden der handles så lemfeldig med dem — de

2) Den kgl. Kommisjon som kom til Bergen for å undersøke grunnen til oppløpet, bestemte også (27. august 1765) for å hindre all mistillit mellom prest og menighet at hver sokneprest skulle velge 2—4 (etter soknets størrelse) av de vederheftigste, fornuftigste og rettsindigste menn i hvert sokn for å gå ham til hånde med de nødvendige opplysninger og være behjelpelig med skattemanntallet.

erklærer bent fram at ekstraskatten ikke vedkommer dem. Ekstraskatten for bispestolens leilendinger beløper seg årlig til 600 rdlr. Man kommer ingen vei ved utpantning, for lensmannen står på bøndenes side. Biskopen ber derfor om skattelettelse, da hans andre inntekter er i de siste år svunnet betydelig inn. Der er store restanser i landskyld, og han må selv betale nesten 400 rdlr. i personlige skatter. Skal han hertil svare ekstraskatten for de 300 mensalbønder, vil han i bunn og grunn bli ruinert, han sier seg villig å betale det han formår, men ber Kongen om å bli forskånet for militær eksekusjon.

Også *skolestellet* i bygdene fikk merke følgene av den forargelse ekstraskatten vakte hos almuen, i en erklæring fra biskopen (8. april 1766) heter det at prostene mange steder hadde uttalt at almuen på grunn av skattebyrdene var blitt så opphisset og mistenksomme, for de fryktet nye utgifter, at de nå intet ville yte til skoleholderne.

Som sokneprest til Askvoll interesserte Arentz seg meget for folkeopplysningen, og utarbeidet i denne tid en liten *katekismeforklaring* som han nyttet i konfirmasjonsforberedelsen. Da han kom til denne menighet, fant han den i dypeste vankundighet, etter 31 års virke overlot han den til sin ettermann «i temmelig god Stand formedelst Herrens medarbeidende Naade og Velsignelse», sier han selv i visitasberetningen 1765. Av hans innberetninger fra visitasene ser vi at han hadde i høy grad sin oppmerksomhet rettet mot hvorledes det sto til med skolestellet og ungdommens kunnskaper. Til tross for sin svake helse visiterte han fem somre i sitt bispedømme (Sunnhordland og Hardanger 1764, Sunnfjord og Nordfjord 1765, Sunnmøre 1767, Nordhordland 1769 og Sogn 1770). Etter uttalelsene i visitasberetninger og meldinger ellers synes det å ha vært framgang i folkeopplysning siden konfirmasjonen ble innført — i 1763 heter det i en innberetning fra biskop Arentz at det for 30 år siden fantes mange steder i bispedømmet ikke en salmebok i huset; som en frukt av skolestellets framgang kunne en nå se postiller og salmebøker i nesten alle hus, og bibler i mange. I Bergen viste han sin interesse for «Seminarium Fridericianum», hvor hans sønn var lærer — i 1762 pekte han på utvei til å skaffe seminariet ekstrainntekter, som kunne nyttes til lønn for annenlærer og innkjøp av bøker og instrumenter til undervisningen.

Av de skriftlige kilder lærer vi biskop Arentz å kjenne som fredsommelig og meget hensynsfull i sin vandel, han søkte lengst mulig å utjevne motsetninger i kjærlighetens ånd. Arentz skal

etter tidens forhold ha vært en kunnskapsrik mann, han hadde vel i sin ungdom ved studier i utlandet fått en videre åndelig horisont. I sine visitasmeldinger som ofte er meget inngående, uttaler han seg nokså utførlig om forholdene i menigheten, og gir ikke sjelden en treffende karakteristikk av prestene, han uttaler seg uten omsvøp om deres kvalifikasjoner som forkynnere og kateketer. Han er særlig fin i sin omtale av personer, selv om det ikke er stort å si til en prests fordel, søker han oftest å finne noe godt ved ham som kan legge til slutt liksom et forsonende skjær over bispens kritiske bemerkninger. Har vedkommende ikke særlige gaver som forkynner og sjelesørger, har han kanskje gjort seg fortjent av menigheten på andre måter, f. eks. som legekyndig eller jordbruker. Som vi har sett, søkte han også etter evne å gi sine prester gode råd og støttet dem med sin erfaring i vanskelige situasjoner.

Et vakkert bilde av den gamle og fromme biskop får vi i hans testamente «En Faders sidste Villie til sine Børn» (datert 4. januar 1779), som finnes i Bergens Statsarkiv (Avd. Biskopens Brev 1778/80). Han uttaler her som sitt ønske ved livsdagens slutt at arvingene skal utbetale «et Kiærligheds-Offer» av hans formue til fattige, men verdige almisselemmer i Bergen, «hvilket I ikke maae tænke skeer enten af nogen pharisæisk Aand til egen Roes, ei heller for at fortiene Eder nogen Velsignelse derved efter mine Dage, men af en ydmyg og evangelisk Aand, tvungen af Christi Kiærlighed og af lutter Takknemmeligheds Pligt og Skyldighed for saa meget got, Gud endog i det Timelige har giort imod mig, sin uværdige og unyttige Tiener». Han kan ikke sies å være rik i alminnelig mening, «dog tilstaaer jeg, at Gud har giordt mig riig» fordi han eier mer enn det han trenger til sin families underhold. Han har visstnok sønner med mange små barn og ringe inntekter og en svak og ennå syk datter som trenger understøttelse av sin fars formue, men ingen av dem er misfornøyd med biskopens bestemmelse, for de har «samme christelige Sind og Medlidenheds Drift». Biskop Arentz testamenterte 3000 rdlr. i obligasjoner i gårder i Svanø birk, rentene av denne kapital skulle deles til fattige i byens tre menigheter. De sørgelige økonomiske omveltninger i tidens løp har dessverre ført til at kapitalen nå er svunnet inn til det rene intet, og biskopens vakre tanke utsprunget av et uselvisk og for Guds velgjerninger takknemlig sinn, kan derfor ikke i våre dager virkeliggjøres, selv om biskop Arentz' navn ennå figurerer i fortegnelsen over de mange bergenske legater.

Arentz er en av de få biskoper som i denne tid ikke døde mens

han satt i sitt embete, «formedelst den høye Alder og Skrøbelighed» søkte han avskjed, og ble av Kongen 27. juli 1774 entlediget fra bispeembetet. Han fikk i pensjon 600 rdlr. som ble utredet av hans etterfølger *Eiler Hagerup*, hertil kom 200 rdlr. av Ribe bispestol. Arentz levde 5 år etter sin avskjed og døde i Bergen 22. november 1779.

* * *

Den ovenfor nevnte katekismusforklaring som Arentz utarbeidet, har tittel «*Catechismus eller Melk for Børn*», den utgjør et lite, men religiøst sett verdifullt hefte som første gang ble trykt i Bergen 1736, året før Pontoppidans kjente forklaring utkom.[3]) Biskop Pontoppidan ga den også en fordelaktig omtale, men fant den i visse stykker noe knapp. Tredje part taler bare om bønnen i sin alminnelighet, og femte part av katekismen er svært kort behandlet. Biskopen har trolig fått kjennskap til denne katekismeforklaring ved sin visitas i Askvoll og ga da kanskje Arentz gode råd for en ny utgave. En senere utgave (visstnok fra slutten av 1740-årene) har også tillegg, der en finner forklaring av Fadervårs bønner, et «Anhang om Daaben» og «Nødvendig Prøve for dem, som agte sig til Herrens Bord».

Arentz har i sin forklaring av barnelærdommen søkt å være endefram og klar, og det har lykkes for ham på en for den tid makeløs måte — han tar for seg det vesentlige og utelater slikt som tenkes å ligge utenfor barns og den første ungdoms erfaringskrets. Den vesle boken bærer preg av å være et originalt arbeid, bygget på erfaringer presten selv har høstet ved sin konfirmantundervisning, og vitner i det hele om forfatterens pedagogiske innsikt og skjønnsomhet. En må beundre den greie og etter den tids forhold folkelige uttrykksmåte han har nyttet — særlig kommer disse trekk fram når en sammenlikner boken med andre forklaringer fra denne tid.

Noen eksempler viser hvor enkelt og i god forstand enfoldig hans utgreiinger er, og hvorledes ord som kan falle bondebarn uvant og derfor uforståelig, gjøres mer hjemlig. Å ha fremmede guder forklares slik: «At elske og frygte nogen Ting i Verden høyere end Gud.» «Sønlig og Trældomsfrygt» er «Som naar en Søn frygter for at fortørne sin fromme Fader, og som naar en Tiener frygter for en stræng Husbonde». Spørsmålet «Maa du sige: Hielpe mig Gud» har svaret «Nej, icke i forfængelig Tale». — «Maa du

3) Jfr. Norsk historisk Tidsskrift IVr. 6. bind (1910) s. 476 f.

aldrig bede Gud hielpe dig?» — svar «Jo, naar jeg lægger mig ned, jeg staaer op, jeg gaaer til mit Arbeyde, jeg er i Nød og Fare». Spørsmålet «Hvad er Kierligheds Gierninger?» har svaret «Gifve den Fattige, spiise den Hungrige, besøge den Syge, trøste den Bedrøvede», — dette var uttrykk som enhver kunne skjønne.

Et karakteristisk og i grunnen treffende svar gir Arentz på spørsmålet «Hvem er den største Tyv?» — «Det er en Drancker, fordi han stiæler fra Kone og Børn, fra den Fattige, fra sit Legem Sundhed og Helsen, fra sin Siæl Guds Rige». Et uvant ord eller uttrykk som barn hadde vanskelig å skjønne, kan Arentz gjøre levende i en slik forklaring: «Hvad er en synderlig Ting?» Svar «Det allerkiereste Gud har i sitt Eye». — «Hvad er det at sidde hos Guds høyre Haand?» Svar: «Det er fuldkommen og uafladelig at bruge ald sin Guddommelige Mayestæt, Magt og Herlighed hos sin Fader». Å ha «Levende Tro» blir lett å forstå for barn når det gjengis med «Jeg finder en Lyst hos mig at giøre det Gode», — det motsatte «Død Tro» blir «Hvor der ingen Gudsfrygt er og gode Gierninger».

Arentz' katekisme skal ha vært i bruk i Bergens stift, men en kjenner ikke noe til hvor vid utbredelse den fikk, og bare et par eksemplarer er bevart til våre dager. Denne bok er omtrent det eneste som fins i trykk fra Arentz' hånd — han var ikke særlig produktiv som skribent — til gjengjeld bekrefter boken det inntrykk vi ellers kan få av Frederik Arentz. Kirkehistorisk sett hører han hjemme i pietismens tid, men så vidt ettertiden kan dømme synes han også å ha bevart verdifulle karaktertrekk fra ortodoksien. Han øvet sitt virke særlig som forkynner og administrator, og som en nidkjær og samvittighetsfull Herrens tjener i vår kirke bør ettertiden minnes ham.

Kilder:

«Bispens kopibok» og «Brev og dokumenter» i Bispearkivet (Bergens statsarkiv).

TROSBEKJENNELSEN OG GUDSTJENESTEN

Interessen for liturgien er for tiden levende både hos oss og i andre kirker. Og om der i den nyeste debatt om revisjon av vår høymesseliturgi ikke har vært rørt ved trosbekjennelsens stilling innenfor denne, vil en revisjon av den hele liturgi også måtte overveie spørsmålet om dette ledds betydning.

Vi er nå blitt så vant til den høymesseliturgi som siden alterboken av 1920 er blitt obligatorisk i alle Norges kirker, at vi anser trosbekjennelsen (Apostolikum) som et uunnværlig ledd i vår gudstjeneste, lest etter evangeliet.[1]) Men vi skal huske på at inntil det nevnte år var ennå den gamle høymesseform som i alterboken av 1889 kalles den kortere, tillatt, og i den manglet Credo, i det minste som lesestykke. Bare på de tre store høytider måtte den være med i form av en menighetssalme (s. 28). I Danmarks og Norges Kirke-Ritual av 1685 foreskrives det riktignok at dette Credo hører med til enhver høymesse: etterat presten har messet evangeliet intonerer han «Vi troe allesammen paa een Gud, etc.», som så synges av menigheten (s. 12).

Som vi skal se, følger vår eldre høymesseliturgi med sin forskrift om den sangvise bekjennelse av troen Luthers forbilde.

I den lutherske kirke i Tyskland har der i det siste decennium pågått et intenst arbeid med gudstjenesteordningen, som har satt frukt i nye agender både for høymessen og andre gudstjenester. En av foregangsmennene i dette arbeide, prof. dr. *Chr. Mahrenholz*, formannen for den tysk-lutherske liturgiske konferens, har nylig i en interessant artikkel «Die Stellung des Credo im Hauptgottesdienst» gitt en historisk redegjørelse for den plass trosbekjennelsen har hatt i høymessen fra oldkirken til i dag.[2]) Vi tillater oss hermed å gjengi de viktigste data.

1) Dog kan det undertiden — bare ikke på de store høytider — i stedet synges en trosbekjennelsessalme som «Vi tror og trøster på en Gud» (s. 7).

2) Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung 1956, Nr. 12 (Festausgabe zum 60. Geburtstage von Präsident D. Heinz Brunotte), S. 215—218.

I de oldkirkelige messeliturgier inntil 5. århundre finnes merkelig nok intet Credo. Dette ble som bekjent overgitt til og gjengitt av katekumenene og sitert i dåpsliturgien (traditio et redditio symboli), og når biskopene katekiserte dem lød det også i messen, liksom *vi* har en felles recitasjon av Credo ved konfirmantene i våre kirker ved konfirmasjonen. Men det er først ved overgangen fra 5. til 6. århundre vi hører om regelmessig bruk av Credo i messen, og da i den *østerlandske* kirke. Forklaringen tør være den at det i de kristologiske stridigheter gjaldt om å avverge vranglæren. Men også et annet motiv må ha virket med. Det er nemlig påfallende at en rekke av de eldste kilder plaserer Credo i *nattverdliturgien*. Den etiopiske Basilius-liturgi anbringer det i forbindelse med verba testamenti, keiser Justinian II legger det i året 565 foran Fadervår. Den 3. synode i Toledo (589) bestemmer det samme for Spania under påberopelse av praksis i Østen. Den mozarabiske liturgi har den dag i dag den samme plasering av Credo. Årsaken er, som W. Elert har påvist, bekjennelsens betydning for fellesskapet om sakramentet. Men også en annen grunn har åpenbart gjort seg gjeldende: omsorgen for en verdig mottagelse av sakramentet. Når Fadervår fra 3.—4. årh. innledet utdelingen som kommunionsbønn, så ble bønnen om syndenes forlatelse og om forløsningen fra det onde snart rykket i forgrunnen. Det gjaldt å være rett beredt, og til dette tjente da også bekjennelsen av den rette tro, slik vi gjennomgående finner den i de orientalske liturgier siden 6. århundre. Derfor ble Credo aldri fremsagt av liturgen, men alltid av menigheten eller av et enkelt menighetslem på dens vegne, og jeg-formen ofte ombyttet med flertallet «vi tror».

I *Vesterland* tok det lengre tid før Credo kom inn i messen. Først mot slutten av 8. århundre hører vi at det også fikk plass i Gallia. Vi finner det således i Karl den stores liturgi i hans Aachener Pfalzkapell. På et koncil i Aachen blir det foreskrevet for hele Frankenriket. Men her fikk det en annen plass i gudstjenesten, ikke lenger innenfor nattverdliturgien. I motsetning til østkirken flyttes det foran offertoriet og følger *like etter evangeliet* og blir dermed et stykke som hører til messens orddel. Dessuten blir Credo etter liturgens intonasjon *sunget* av menigheten. Denne nye plasering av Credo bredte seg så på frankisk og tysk grunn og ble endelig av pave Benedikt VIII i året 1014 knesatt av den romerske messe, om enn kun på søndagene og bestemte festdager.

Samtidig utvikler Credo seg til noe helt annet enn det vi fant i orienten. Det står ikke lenger i sakramentforvaltningens tjeneste, skal ikke mer berede til en verdig mottagelse av det hellige mål-

tid eller være en bekjennelse til kirkens lære. Meget mer trer en annen side av saken i forgrunnen: Credo er vendt *imot Gud* som bønn, som hymne. Dette fremgår allerede av den romerske ritus at presten ved begynnelsen av Credo strekker hendene ut i tilbedende gestus. Lovprisningen av den treenige Gud, hvormed i messen hver salme og hver bønn slutter, blir i den romerske messes Credo til et utfoldet Gloria Patri etc. etter evangeliet. I motsetning til østkirken beholdes det opprinnelige dåpssymbols jeg-form. Hermed realiseres den nytestamentlige dobbeltbetydning av ordet «homologein»: bekjenne og lovprise.

Da reformasjonen av luthersk preg gikk til en nydannelse av hovedgudstjenesten i tilknytning til den tradisjonelle messeordning, kom man i en viss forlegenhet ved plaseringen av Credo fordi man hadde gjeninnført prekenen som et obligatorisk ledd i gudstjenesten. Skulle man skyve den inn foran eller baketter Credo? Praksis i den førreformatoriske kirke var i stor utstrekning blitt å legge Credo etter prekenen. Og somme lutherske kirkeordninger anbrakte den på samme plass. Men det langt overveiende flertall bestemte seg etter Luthers forbilde i Deutsche Messe 1526 for å stille Credo *før prekenen*. Luther holdt også på at Credo skulle *synges* av menigheten eller koret. Dermed tar han opp den vesterlandske kirkes betraktning av Credo som bekjennelse *og* som hymne. Han betegner i 1538 Apostolikum, Athanasium *og Tedeum* som «de tre symboler eller bekjennelse av Kristi tro som endrektig er brukt i kirken» og sier om Tedeum at det er «et fint symbol eller bekjennelse sangvis utsatt for ikke alene å bekjenne den rette tro, men også deri å love og takke Gud».

Nå finner vi riktignok også på de reformatoriske kirkers grunn ansatser til den østerlandske kirkes forbindelse av Credo med *nattverden*. Her og der treffer vi, særlig på reformert område, Credo innenfor nattverdliturgien i sammenheng med den såkalte formaning. I Calvins gudstjenesteordning 1542 er en bønn om troende mottagelse av nattverden lagt inn i kirkebønnen, derpå følger Credo «for i folkets navn å bevitne at alle vil leve og dø i den kristelige lære og religion», og dertil slutter innstiftelsesordene seg. Men innen den lutherske kirke var en slik plasering av Credo bare forbigående unntagelser.

I den førreformatoriske gudstjeneste innenfor den vesterlandske kirke var, som alt nevnt, Credo ikke foreskrevet i alle messer. Det samme gjaldt i de reformatoriske kirker. Og dette hadde til følge at Credo etter hvert ble avløst av andre salmer som til å begynne med ennå hadde samme preg som «trossalmen», men med tiden ble

innsiktet på prekenen som det neste ledd i gudstjenesten og fikk karakteren av «salme før prekenen». Først det 19. århundres liturgiske reformer bringer Credo til ære igjen — som i Tyskland så også hos oss. Det står på sin gamle plass etter evangeliet, uten at dog salmen før prekenen er falt bort. På den måten blir Credo nå et ledd som fremsies av liturgen, og det er noe helt nytt i forhold til den hittidige bruk i de kristne kirker. Credos karakter av lovprisende hymne gikk dermed tapt, og det ble i stor utstrekning oppfattet bare som en bevitnelse av «lærenormen». Den formel hvormed man i mange kirker innleder lesningen «La oss trede fram for Gud med lovoffer og bekjennelse av vår felles kristelige tro» vil avverge en falsk forståelse av det gudstjenestlige Credo. Men den gjennomgående oppfatning av dets betydning er ikke gått i denne retning.

I den agende for høymessen som nå er utarbeidet i den tyskluthersk kirke har man lagt det syn på Credo til grunn at det på en gang konstituerer samfunnet om ord og sakrament og derfor konsekvent må ha sin plass forut for prekenen. Dermed skulle også Credos dobbeltkarakter komme godt til uttrykk: Credo er menighetens lovprisende svar på lesningen av evangeliet og er samtidig bekjennelse av enheten i troen.

Agenden for høymessen åpner for øvrig adgang til å anbringe Credo innenfor *nattverdliturgien* i de enkelte kirker som måtte ønske det, under synspunktet av takkoffer. Men den normale ordning for høymessen er etter luthersk oppfatning at Credo har sin plass mellom evangelium og preken, og, slutter Mahrenholz, det i regelen i form av den hele menighets sang av Nicænums eller Apostolikums tekst eller av Luthers trossalme.

Vi skal ikke her kommentere denne slutning nærmere, men bare bemerke at hvor enige vi enn må være i prinsippet, vil den sedvane som nå har fått hevd hos oss, liksom i den svenske kirke: fremsigelsen av den apostoliske trosbekjennelse, føles som det naturligste. Den bør bare ikke være en liturgens sak alene, men - - svarende til oppfordringen: «La oss bekjenne vår hellige tro!» - - istemmes av menigheten. Men da det mangesteds faller vanskelig å få denne med, bør våre prester visst oftere benytte seg av den tillatelse som Alterboken gir til avvekslende (unntagen på de store høytider) å la menigheten synge en trosbekjennelsessalme, og som sådan egner seg ikke bare «Vi tror og trøster», men også «O store Gud, vi lover deg». Kan så liturgen også intonere en slik trossalme, blir bekjennelsen desto høytideligere. Men hovedsaken er at det er menigheten som gir uttrykk for sin kristne tro.

E. S. I den svenske Kyrko-Handbok av 1811 foreskrives det at etter evangeliet «läses eller sjunges Tron. Om hon sjunges, brukas den i psalmboken införda rimmade Tron. Då Tron läses, må den apostoliska Tron nyttjas.» Riktignok er da «Jag» ombyttet med «Wi» (s. 5). I den nye «Svenska Mässan», som er inntatt i «Den svenska Psalmboken av 1937», er der ikke skjedd noen forandring i så måte. Det heter at «trosbekännelsen sker vanligen genom läsningen av Trons artiklar. Den kan också ske genom att församlingen sjunger credo-psalmen „Vi tro på en allsmäktig Gud".» Dessuten tillates det på høytidene å anvende den nicenske trosbekjennelse (Sv. Ps. s. 497).

Olaf Moe.

LITTERATUR

Oscar Cullmann: Der Staat im Neuen Testament. J. C. B. Mohr, Tübingen 1956. 84 s.

Man griper alltid med særlig interesse en ny bok av Oscar Cullmann, han har gjerne noe nytt å føre fram. Også i dette hans skrift om staten i N. T.s lys finner vi verdifulle nye synspunkter. Cullmann har i sin kjente bok «Christus und die Zeit» gjort gjeldende at etter N. T. er den siste tidsalder allerede inntrådt med Kristi person og verk, men den fullendes først ved hans gjenkomst. Derfor er kristendommens forhold til denne verden både positivt og kritisk. Og dette gjelder da også N. T.s innstilling til staten. Staten er en Guds ordning og derfor skylder de kristne den loyalitet. Men den er bare bestemt for den nåværende verden og ikke guddommelig, og når den da overskrider de grenser som er satt den av Gud og krever det som Guds er, må vi nekte å adlyde den. Dette syn på staten ligger, som Cullmann påviser, til grunn så vel for Paulus' som for Jesu egen lære og for Åpenbaringsbokens utsagn om staten.

For så vidt er det jo kjente tanker vi møter i Cullmanns bok. Men i de enkelte avsnitt kaster den likevel nytt lys over statsproblemet i N. T. Noe av det interessanteste er dens behandling av Jesu stilling til staten, idet den spesielt blir konfrontert med zelotenes. Man er ikke alltid tilstrekkelig oppmerksom på den rolle den zelotiske bevegelse har spilt innen senjødedommen. Men som bekjent har vi en representant for denne også i apostelkatalogen, den annen Simons tilnavn «Zelotes» peker tydelig hen på at han hadde tilhørt nevnte parti. Cullmann mener å gjenfinne noe av den samme innstilling også hos andre i Jesu disippelkrets som Peter, Jakob og Johannes. Nå tok Jesus selv riktignok ettertrykkelig avstand fra zelotenes aktivisme. Hans fristelseshistorie var jo et oppgjør med den zelotiske Messiasidé og hans svar på spørsmålet om

berettigelsen av å betale keiseren skatt det beste bevis på hans forkastelse av all aktiv motstand mot den bestående statsmakt. Men den innskrift Pilatus lot sette over den korsfestede: «Jødenes konge!» vitner tillike om at Jesus av romerne er blitt henrettet som en zelotfører.

Så riktig det siste enn er, kan det neppe nektes at Cullmann overdimensjonerer zelotismens betydning i forbindelse med Jesu historie. Spesielt er det vilkårlig å redusere synedriets rolle i prosessen mot ham til en uoffisiell forundersøkelse. Det høye råd har etter evangeliene virkelig felt en dødsdom over ham, ikke på grunnlag av hans Messias-pretensjon, men på grunn av hans påstand om å være Guds sønn. Det siste var i rådsherrenes øyne en blasfemi som medførte dødsstraff. Men denne krenkelse av jødisk lov kunne ikke brukes som klagemål hos den romerske landshøvding, her spurtes det bare om Jesus hadde gjort seg skyldig i noen politisk forbrytelse, og da kom bare hans Messias-påstand i betraktning: «Hver den som gjør seg selv til konge setter seg opp mot keiseren!» For så vidt har Cullmann rett i at Jesus av Pilatus ble dømt og henrettet som zelotfører.

Meget interessant er også Cullmanns behandling av Paulus, spesielt da av Rom. 13, 1 fg., som får sin rette begrensning ved sammenhengen på stedet og ved sammenligningen med 1 Kor. 6, 1 fg. og 2, 8. Her gir apostelen uttrykk for det samme kritiske syn på staten som Herren indirekte har uttrykt Matt. 22, 21 og par. Eiendommelig er for øvrig at Cullmann forstår begrepet «exousia» Rom. 13, 1, og «archontes» 1 Kor. 2, 8 som innbefattende også de englemakter som Paulus annensteds oftere betegner med dette uttrykk. Det skal vi nedenfor komme tilbake til. Riktignok møter vi i Johannes' åpenbaring det syn at der bak en antikristen statsmakt står en overmenneskelig åndsmakt. Men for øvrig er, som Cullmann påviser, denne boks innstilling til staten som sådan prinsipielt den samme som Jesu og Paulus'. Når staten, som det romerske imperium den gang med sin keiserkultus, krever av sine undersåtter hva Guds er, må de kristne nekte den lydighet. Men Apk. 13, 10 viser samtidig at her bare er tale om en passiv motstand, ikke om den zelotiske aktivisme.

I et anhang søker Cullmann nærmere å påvise riktigheten av den nevnte tolkning av øvrighetsbegrepet hos Paulus. Den er for resten ikke ny, men fremsatt også av andre forskere. Imidlertid viser det eksegetiske grunnlag for den seg yderst spinkelt. Den omstendighet at apostelen ellers bruker uttrykket «exousiai» om englemakter kan ikke komme opp mot den nærmeste sammenheng Rom. 13, 1 ff.

hvor begrepet er nærmere bestemt ved attributtet «hyperechousai» og ved entallet «exousia». Men, som forfatteren har bemerket ovenfor, står og faller ikke hans argumentasjon ellers med denne hans tolkning av nevnte begrep. Og vi kan bare anbefale hans interessante og tankevekkende lille bok til et oppmerksomt studium av våre lesere.

Olaf Moe.

Knut Rygnestad, Dissentarspørsmålet i Noreg frå 1845 til 1891. Lovgjeving og administrativ praksis. Oslo, Lutherstiftelsen, 1955. 390 sider.

Stort arbeid er lagt ned i dette verket, og det er gjort på ein solid og dugande måte. Sjølve emnet og tidsbolken er av stor interesse for norsk kyrkjesogegransking, og Rygnestad har med denne boka kasta ljos over eit område som før var lite granska.

Utgangspunktet er dissentarlova frå 1845, som i samtida vart rekna for ei djerv nyorientering i lovgjevinga om religionsfridom. Det synte seg snart at den nye lova ikkje hadde løyst alle flokar. Både i dissentarlova og i andre sivile lover låg det mange hinder og atterhald som kjendest tunge og såre nok å bera for dei minoritetane som vart serleg råka av dei. På den andre sida fanst det kyrkjevener innan statskyrkja som tykte at dissentarlova gjorde det for lett og for tillokkande å verta dissentar, og at det var mykje meir tvang i statskyrkja enn utanfor henne. Dei kunne peika på at ymse dissentarrørsler gjorde stor framgang her i landet dei første ti-åra etter at lova hadde kome. Men tida var ei anna i det heile etter 1850, så ein kan aldri vita om ikkje rørslene hadde spreidt seg også under ei strengare religions-lovgjeving. Ei religiøs rørsle som det verkeleg er noko ved, let seg vanskeleg stengja av straffelov og politi.

Rygnestads bok gjev nå orientering både om kritikk og lovkrav i åra framover. Framvoksteren tendera mot større fridom, men sakene vart prøva vel og grundig før noko nytt vart skapt. Sumt var retta på gjennom vanlege lover og gjennom det viktige grunnlovsbrigde som opna vegen for folk utanfor statskyrkja til å verta norske embetsmenn. Den mogne frukt av saumfaringa av religionslovgjevinga var så den nye dissentarlova frå 1891, og dei ordningar som administrasjonen kunnne setja i verk på basis av lovene.

Når Rygnestad skriv om dissentarspørsmålet i en bolk av norsk soge har han gjennom undertittelen på boka gjort ei viktig avgrensing: Han bind seg berre til å greia ut om *lovgjevinga* og den *administrative praksis*. Han har såleis ikkje sett seg til mål å

skildra dei åndshistoriske og sosiologiske struktur-endringane som førde til det resultatet han vil dokumentera. Av føresetnadene for dei nye retts-ordningane har han berre bunde seg til å gjera greie for så mykje som vart gjort gjeldande i administrasjons-kontor, kommisjonar, komitear og stortingsdebattar, men ikkje til å granska dei brytningar i folket og hjå andre folk som ligg til grunn for den rettslege nyskipnad.

Nå har ikkje forfattaren vore konsekvent i gjennomføringa av dette prinsippet, og vel er det, for elles hadde den store boka ikkje vore noko anna og meir enn eit framifrå greitt juridisk oppslagsverk over lovtekster med deira motiv og konsekvensar. Han tek i sume tilfelle omsyn til meinings-ovringar i blad og småskrifter; vi får ein og annan glytt frå kyrkjelege møte. Men opplysningar av denne karakter er sporadiske, og i det heile er kjelder og litteratur som kunne tena til kyrkjehistorisk forståing av det som hender, ikkje utnytta. Rygnestads bok er difor eit rettshistorisk verk. Det er tvilsamt om det også kan kallast eit kyrkjehistorisk arbeid.

Når det gjeld framstillinga av dei tilgangar som er dekt gjennom boktittel med undertittel, må ein seia at forfattaren har prestert eit sers verdfullt og lærerikt arbeid. På eit punkt er det etter mitt syn ein lakune. I det førre hundreåret var som kjent kvekarane det religiøse dissentarparti som hadde vanskelegast for å koma til rette med våre kyrkje- og stats-former. Jamvel mormonarane gjekk det lettare med. Ikkje nokon utankyrkjeleg minoritet har lide så mykje for si tru i dette land som kvekarane. Det gjeld ikkje minst tida etter 1845. Gong etter gong vart kvekarar økonomisk ruinera ved laupande utpantingar for tiend på eigedomsgardar til kyrkjetenest og luthersk skule. Og gong etter gong vart kvekarar sett i fengsel fordi dei fann militærtenest stridande mot Guds ord. Frå 1848 og ut hundreåret måtte kvekarar frå tid til anna lida einsamt fengsel, eller fengsel på vatn og brød, i Bergens festning, eller i lensmanns-arrestar, eller i fengsla i Stavanger eller Kristiansand. Før det kom så langt som til fengsel, var nektarane under press av offiserar og tilkalla prestar. Det rettslege tilstandet som denne religiøse minoriteten levde under, minner om tilstandet for religiøse ferdatalarar i H. N. Hauges tid. Ein har døme på at kvekarar gong etter gong vart dømde og straffa fordi dei etter utsona straff vart innkalla til teneste på nytt og stendig nekta. Prestane medgav i sine rapportar at dei kunne ikkje vera i tvil om at nektarane var drivne av religiøs overtyding. Under slike høve måtte det liggja nær for embetsmenn og styremakter å tenkja over om noko kunne brigdast i rettsordningane. Men i manns-